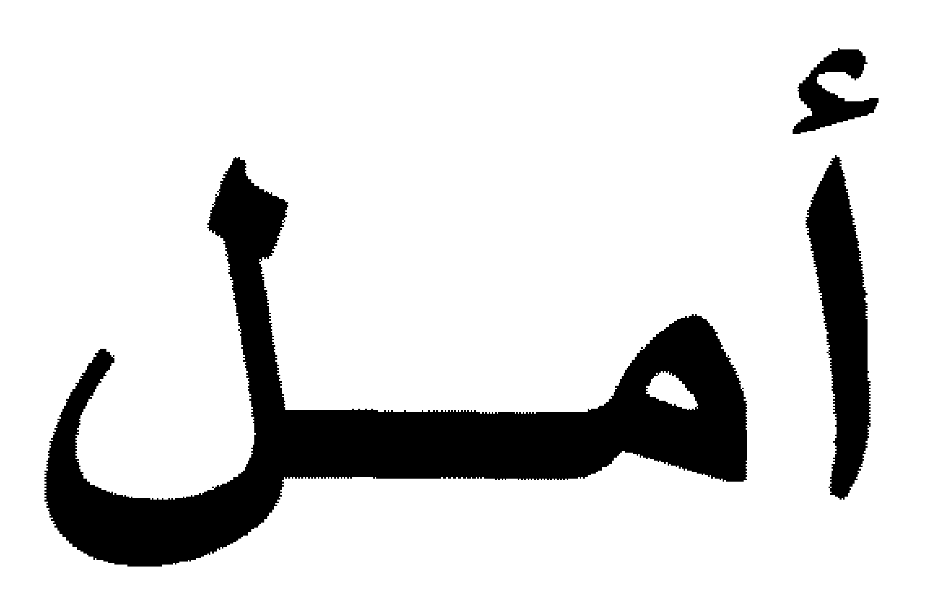


التاريخ - الثقافة - المجتمع

العدد 13-14 ○ السنة الخامسة ○ 1998

تصدر ثلاث مرات في السنة

□ **المدير المسؤول :**
المختار عنقا الإدريسي

□ **رئيس التحرير:**
محمد معروف الدفالي

□ **هيئة التحرير :**

بوشعيب آهلال

محمد الفلاح العلوي

عبد العزيز باقية

السحب :
مطبعة النجاح الجديدة

التصفيف :
سبراتكست،
الهاتف : 70.32.93

هاتف المجلة : 50.61.46

التوزيع : سابريس

** الأفكار الواردة في المواضيع تعبر عن آراء أصحابها.*

** المقالات المرسلة إلى المجلة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.*

العنوان : صندوق البريد 14910 - البريد المركزي - الدار البيضاء

م. ص. : 8 - ص 85 - ردمد : 1113-7967 - الإيداع القانوني : 48 - 92

محتويات العدد هي في الأصل أعمال الندوة الفكرية المنظمة من طرف مجلة أمل
بتعاون مع الجماعة الحضرية مولاي رشيد - الجماعة الحضرية بوشنتوف
نيابة وزارة التربية الوطنية عين السبع الحي المحمدي،
خلال أيام 7 - 8 - 9 أبريل 1995 بمقر الجماعة الحضرية بوشنتوف

لوحة الغلاف للفنان العربي شربل فارس

حلقات في تاريخ المرأة بالمغرب

المحتوى

تقديم

تعتبر قضية المرأة من القضايا، التي ما فتئت تستقطب المزيد من الاهتمامات. فمنذ حوالي عقد ونصف تبوأت المسألة النسائية مكانة خاصة، في الأوساط المجتمعية، عكسته بشكل ملفت إنتاجات أدبية، ودراسات سوسيولوجية، وقانونية، وتأسيس الجمعيات والأندية النسائية، وكذا تأسيس بعض مجموعات البحث فيما يهم المرأة المغربية.

ويلاحظ المتتبع لهذه الحركة أن المسألة الحقوقية، ومسألة الأحوال الشخصية ـ أساسا ـ، استحوذت بشكل ملفت على هذا الإهتمام، وجعلت منه الشغل الشاغل. صحيح أن الوضعية الحقوقية للمرأة تسترعي الانتباه، وتستدعي ضرورة العمل، في سبيل التحسين التدريجي لها، من أجل النساء خاصة، وتطور المجتمع عامة، إلا أن الاهتمام بها وحدها منفصلة عما عداها من أبعاد أخرى، يجعلها مبتورة الأسس والإطار، بعيدة عن ربط الأسباب بمسبباتها الحقيقية، ومن هنا تصبح الاستنتاجات شبه مسبقة، وحماسية أكثر منها علمية وعقلانية.

ومن الأبعاد المهملة في حركة الإهتمام بقضايا المرأة، البعد التاريخي. فالمسألة النسائية بالمغرب، وليدة الغزو الأوربي، لهذه البلاد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد حمل الأوربيون إلينا ـ ضمن ما حملوه معهم ـ قضية تحرير المرأة. وما انفكت المسألة النسائية منذ ذلك الحين، تتفاعل داخل المجتمع، وتقسم أفراده إلى أنصار ومناوئين، لما اصطلح عليه قضية المرأة، وبوصول المؤثرات المشرقية، في هذا الباب، خصوصا من مصر والشام، تزايد اهتمام المغاربة بالمسألة، وساهم في بلورة بعض جوانبها، وكان على الحركة الوطنية في هذا المنحى، وحتى لا تكون متناقضة مع نفسها، ومع أهدافها، أن تدعو إلى تحرير المرأة، في سياق مرمى تحرير البلاد والمجتمع.

ورغم أن قضية المرأة ـ بشكل مباشر ـ كانت شبه ثانوية، في اهتمامات الوطنيين، فلا يمكن التغاضي عما قامت به حركتهم من أدوار دفاعية، عن قضية تعليم النساء، وضرورة

تبوئهن مكانة في المجتمع، وكذا الدور الذي لعبوه في ضرورة تنظيم المرأة، داخل حركات وجمعيات ـ خصوصا منذ الثلث الأخير من الأربعينيات ـ.

إن تركيز الإشارة على النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، لا يعني سوى البدايات المباشرة للمسألة النسائية، كمسألة جديدة في تاريخ المغرب والمغاربة. بمعنى أنها لا تشكل سوى البعد التاريخي القريب، والذي لا يمكن فهمه إلا بتقصي أوضاع المرأة في المجتمع المغربي، خلال الحقب والفترات السابقة. من هنا جاء التفكير في ضرورة تنظيم ندوة، حول «تاريخ المرأة بالمغرب». ندوة توخينا من ورائها ـ في مجلة أمل ـ مساهمة حقل التاريخ، في إبراز ومعالجة جوانب من «المسألة النسائية»، كجزء من مشكل المغرب الاجتماعي والثقافي، وكقضية من قضايا الوجود الاجتماعي والتاريخي، وكانت استجابة الباحثين، لدعوة عقد الندوة، أشبه باستجابة من كان لا ينتظر سوى المبادرة. إثنان وعشرون مداخلة(*)، كانت حصيلة مساهمات حاولت استغلال مصادر ووثائق مختلفة، بمناهج علوم مختلفة، امتدت في معالجاتها، عبر محاور وقضايا من عصور ما قبل التاريخ إلى العصر الراهن، مما شكل حصيلة علمية جادة وجديدة، أقل ما يقال فيها، أنها بمثابة مفتاح لأبحاث مستقبلية حول إحدى الإشكاليات التي طرحت، ومن خلال المعين المختلف الذي كشفت عنه. ولاشك أن حصيلة الندوة كانت محددا أساسيا من وراء تقديمنا لها لكافة القراء، وللمهتمين بالمسألة النسائية.

وفي نهاية هذا التقديم نشير إلى أن هذه الندوة تم تنظيمها أيام 7 ـ 8 ـ 9 أبريل 1995، من طرف مجلة أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع، بمقر الجماعة الحضرية بوشنتوف بالدار البيضاء، وبمساهمة كل من : الجماعة الحضرية بوشنتوف، والجماعة الحضرية مولاي رشيد، ونيابة وزارة التربية الوطنية ـ عين السبع الحي المحمدي.

(*) لم ندرج في الكتاب مداخلة الأستاذ «حمادي گيروم» حول «المرأة المغربية من منظور الفيلم الكولونيالي»، بسبب عدم توصلنا بها، ولتعذر سحبها من الشريط الصوتي. كما أدرجنا ضمن الكتاب مقالة بعث لنا بها وقت الإعلان عن الندوة، الأستاذ «عبد الحق المريني».

المرأة من خلال بعض أشكال التعبير

المرأة من خلال فسيفساء شمال افريقيا
أصنافها، أدوارها ووظائفها

ذ. البيضاوية بلكامل

هل نكتفي بالافتتان بجمال الفسيفساء أم علينا أن نسائلها ونترصد من خلالها مكانة المرأة في المجتمعات القديمة؟

ليس من السهل البث بشكل حاسم في هذا الإشكال. ويفترق الباحثون في مجال الفسيفساء إلى فريقين :

ـ مجموعة أولى ترى أن الفسيفساء وأساسا المصورة (La mosaïque figurée) مستقاة من دروب أدبية وفنية مختلفة ومن "موديلات" الفسيفساء المنبثة في جهات متعددة من العالم الروماني وبذلك ليس لأشكالها أية دلالة وليس لموضوعاتها أي ارتباط بالواقع[1].

ـ مجموعة ثانية تعتبر الفسيفساء المرتكزة على التسيل (Tessèles) [2] بمثابة «ثورة تقنية» تجمع بين المنفعة بصلابتها والجمالية بزخارفها[3] وتحتوي مواضيعها على إيحاءات ودلالات متنوعة. فطالما رددتُ وجهة نظر فرادي (Fradier) أحد المهتمين بالفسيفساء عند قوله : «لا يوجد أي عمل فني يستطيع أن يعفي نفسه من أن يكون شاهدا للمجتمع الذي ينتجه وشاهدا عليه في ذات الوقت فالرسام أو الكاتب لا يخلق الأشياء إنما يستعمل تلك التي يراها بعينه، أو التي تنتسب إلى الماضي والتي يستمدها من أسلافه»[4].

ولاشك أن محاولاتنا المتواضعة في مجال الفسيفساء[5] أبانت عن اعتبارنا بأن المصادر الأثرية عامة والفسيفساء بشكل خاص لا تقل أهمية عن المصادر الأدبية فهي مصادر غير مقصودة ولكنها تسهم في ملء ثغرات كثيرة قد لا تشملها الأدبيات.

على كل، الاحتياط المنهجي واجب، فارتكازي على الفسيفساء لا يعني بأنني سأبحث في أصول النساء اللواتي تظهر صورهن من خلال فسيفساء الشمال الافريقي : هل هن أمزيغيات؟ مترومنات؟ أم رومانيات؟ بل سأتحدث عن المرأة بشكل مطلق، وأحاول تبعا لذلك أن أصنفها وأضبط أدوارها ووظائفها.

ومن المعلوم أن الفسيفساء المصورة لا تقتصر على موضوع محدد فهي ترتبط بعالم الواقع

بحيثياته اليومية[6] وبالعالم المقدس وأساسا بعالم الأساطير الاغريقية ـ الرومانية التي غطت في أغلب الأحوال عن ما عداها. والتراتبية التي نلحظها في عالم الإنسان شملت أيضا عالم الآلهة إذ أن الإنسان القديم خلع على آلهته صفاته وأفعاله الحميدة والخبيثة، كما ميز بين أصنافها ومهامها. وبذلك حصر كتاب الأساطير ضمن آلهة الأولمب(Olympe)[7] بين نوعين من الآلهة : مجموعة رئيسية وأخرى ثانية، وحددوا عدد الآلهة الرئيسية (les divinités principales) في اثنى عشر إلها والهة هم على المنوال التالي[8]:

التسمية الاغريقية للاله أو الالهة		التسمية الرومانية		الوظيفة
زوس	(Zeus)	جوبتر	(Jupiter)	كبيرة الآلهة، الاه السماء ورب البرق والرعد
هيرا	(Hêra)	جينون	(Junon)	الهة الزواج الشرعي
أثينة	(Athéna)	منيرڤا	(Minerve)	إلهة الحكمة والهة الحرب
أبولون	(Appolon)	أبولون أو فيبوص	(Phaïbos)	الاه الشعر والموسيقى والاه الطب
أرتميس	(Artémis)	ديانة	(Diane)	الهة القنص والقناصين
هرمس	(Hermès)	مركير	(Mercure)	الاه التجارة والمراسلات..
آريس	(Arès)	مارس	(Mars)	الاه الحرب
أفروديت	(Aphrodite)	فينوس	(Venus)	إلهة الخصوبة، الهة الحب والجمال
هفسيطوس	(Hephaistos)	ڤيلكن	(Vulcain)	الاه البراكين ورب الحدادة والحدادين
بوزيدون	(Poseidon)	نبتون	(Neptune)	الاه البحر
هابس	(Hadès)	بلوتون	(Pluton)	الاه العالم السفلي
ديونسوس	(Dionysos)	باخوس	(Bacchus)	الاه الكرمة والخمر والاه المسرح

يظهر من خلال الجدول بأن عدد الآلهات ضمن المجمع (Le Panthéon) الاغريقي - الروماني لا يتعدى 1/3، ثم إن الوظائف التي خصت بها الإلهات يرتبط معظمها بطبيعتهن كنساء في مجتمع بشري تقليدي إذ فوض لهن أمر الزواج

وخصصن بالجمال والحكمة وتستثنى الإلهة ديانة (Diane) التي شدت عن القاعدة فارتبط نشاطها بالقنص. وبقي العالم بسمائه وأرضه ومائه وصناعاته السلبية والإيجابية كالحرب والحرف المختلفة ملكا للرجل واعتبرت جل الوظائف ذكورية.

وللإشارة فعالم المقدس نعرف آلهته من خلال رموزهن (Emblèmes) إذ أن لكل اله والهة خصوصيات وشارات تميزه عن غيره.

ماذا نعرف عن الآلهات الأساسيات بشمال افريقيا زمن الرومان؟

تتردد من خلال فسيفساء شمال افريقيا بالأساس صورة الالهتين فينوس (Venus) وديانة (Diane) . أما أثينة (Athéna) إلهة الحكمة فلا تظهر إلا من خلال نموذج واحد منفردة.

وهكذا تحتل إلهة الحب والجمال وربة الخصوبة فينوس المكانة الأولى ضمن الإلهات

وتنشر صورها بجل مواقع شمال افريقيا من غربها إلى شرقها، إذ يناهز عدد الفسيفساء التي تظهر من خلالها الالهة فينوس في أوضاع وأشكال متنوعة 22 نموذجا[9].

فهي من خلال هذه النماذج مستلقية باسترخاء أو جالسة فوق قوقعة (coquille)[10] ويسندها القنطورس (Les Centaures) أو آلهة الحب (Les Amours) [11] ثم هي متكئة بمركب وتحيط بها إلهات الجمال الثلاثة les trois graces ، وربات الأمواج(Les Tritomesses) ، وعرائس البحر (les Nerïdes)[12].

والآلهة أحيانا تغتسل وأطوارا أخرى تتزين ونقف من خلال ذلك على أشكال تسرحة الشعر والظفائر. وعلى أنواع الحلي، وتندرج ضمن الحلي التي تتزين بها الالهة فينوس التيجان والقلائد والأكاليل والعقيان والأساور والخواتم والخلاخل[13].

يرى الباحث نجيب محمد البهبيتي بأن الإغريق أخذوا عن المشرق المعبودة عشتار وقسموها على جاري عاداتهم إلى أفروديت السماوية وأفروديت الأرضية. كما اشتقوا منها إلهة الحكمة والحرب أثينة، وربة الجمال فينوس. وكل هذه الصفات حسب نفس المؤلف تلتقي في المعبودة العربية[14]. ولايكاد يختلف قوله كثيرا عن ما ذكره باقي الباحثين ومنهم فرادي (Fradier) [15]. فهذا الأخير يقر بأن فينوس الافريقية تظهر مرتبطة بالبحر أكثر منها في أي مكان آخر فهي بالنسبة له وليدة الأمواج أي انبثقت من زبد البحر ولذا يطلق عليها اسم أناديومين (Anadyomene). وتمت بصلة في نشأتها للديانات الاسيوية، فالفسيفسائيون يستشفون من خلالها عشتار تلك الآلهة السريانية والفنيقية العظيمة.

وإذا كان الاغريق قد أقلموا عشتار فأضحت تحمل عندهم اسم أفروديت وجعلوها مولودة في قبرص Chypre ، فإنهم لم يضفوا عليها فضائل برجوازية خاصة وهكذا فأفروديت الاغريق أو فينوس الرومان جردت من ثيابها ومن أخلاقياتها، واعتبرها بعض الشعراء «قاتلة الرجال»، إنها في الحقيقة إلهة متلونة ومليئة بالإمكانيات[16].

وتلي فينوس أهمية ومكانة إلهة القنص ديانة كمعبودة يستنجد بها القناصون قبل الخروج للقنص كما تبين ذلك فسيفساء قرطاج[17] إذ نرى الصيادين وقد اصطفوا أمام حاجز من أشجار السرو، ويضعون أمام الضريح الصغير المخصص لها ولأخيها التوأم أبولون قربانا يتمثل في طائر رهو Grue ، والآلهة تشارك بدورها في الصيد إذ تظهر من خلال فسيفساء تبيربومايوس (Thiburbomajus) [18] من تونس لابسة ثوبا قصيرا وماسكة بأدوات الصيد وتمتطي أيلا أو ظبيا، ومعلوم أن الحيوانات المخصصة لها هي الضباء، وتتكرر اللوحات التي تبينها تستحم بمعية حوريات الماء (Les nymphes) [19]. فنجد بالمغرب القديم نموذجين من وليلي من نفس الحي وهو الشمال ـ الشرقي أغنى أحياء هذا الموقع ومقر سكنى الفئات الثرية.

حسب كتاب الأساطير كان مصير القناص أكتيون (Acteon) المسخ إلى وعل لدرجة جعلت كلابه لم تعرفه فنهشته نهشا[20]. فموضوع رؤية الإلهة أو استراق النظر إليها يؤدي إلى

الإصابة بالعمى أو التشوه أو المرض وهكذا أضحى ستارسميك يفصل الآلهة الوثنية عن صانعها.

نلاحظ حضور الهة الزواج جينون (Junon) من خلال نموذج واحد من موقع شرشل، ولكن الالهة جينون لا تظهر بمفردها إذ تلتقي الآلهة الثلاثة : جينون وأثينة وأفروديت لتحتكمن إلى الراعي پاريش (Paris) حول أجملهن، وبدوره يمنح التفاحة لربة الجمال أفروديت[21].

وتظهر أثينة (Athéna) كربة للحرب من خلال مثال واحد ينتمي للجزائر[22] بالضبط تم الكشف عن الفسيفساء بجزيرة جونڤيل بشرشل.

أما بالنسبة للإلهات الثانويات (Les Divinités secondaires) فنجد أشكالا لاعد لها ولا حصر، وتظهرن من خلال فسيفساء شمال افريقيا وفي معظم الحالات مرتبطات بآلهة رئيسية مذكرة أو مؤنثة.

ووظائف الآلهات الثانويات متعددة ومتنوعة، فهن تابعات أو مربيات أو وصيفات أو مشاركات للآلهة الرئيسية : كما يطلعن بمهام فكرية متنوعة إذ نلحظ حضورا متميزا لربات الفن التسع (Les 9 Muses) [23] من خلال فسيفساء تنتمي لمواقع جزائرية وتونسية[24] ونستدل على مهامهن من خلال رموزهن وهن على المنوال التالي :

- كليو (Clio) ربة التاريخ
- ميلپومين (Melpomène) ربة التراجيديا.
- كاليوپ (Caliope) ربة الشعر الملحمي
- پوليمني (Polymnie) ربة التمثيل الإيمائي.
- أوتريب (Euterpe) ربة الموسيقى.
- إيراتو(Erato) ربة الشعر الغنائي.
- طاليا (Thalie) ربة الكوميديا.
- أوراني (Uranie) ربة الفلك.
- تربشيكور (Terpsichore) ربة الرقص والغناء.

وهكذا فعالم الفكر بكل دروبه وألوانه الفنية أرجع القدماء مصدر إلهامه للمرأة. فنراها بالفعل حاضرة إلى جانب شاعر الإنيادة فرجيل (Virgile) من خلال فسيفساء موقع حضرموت (سوسة بتونس)[25] وإلى جانب البطل إيناس (Enée) جد سلالة قياصرة روما من خلال فسيفساء صفاقص[26].

إلى جانب إلهات الفكر نجد الهات ثانويات ترمزن لمظاهر الطبيعة كالفصول (Les Sai-sons) . ويتجاوز عدد فسيفساء الفصول بشمال افريقيا 80 نموذجا[27]. ولا غرابة في ذلك فإذا كانت منطقة شمال افريقيا بزتّ غيرها من الأقاليم في هذا الصدد، فأرضها مشهورة

بخصوبتها، وطالما تحدثت المصادر بنوعيها الأدبي والأثري عن أهمية المزروعات الثلاثية المشتملة في القمح والعنب والزيتون.

هناك إلهات مرتبطات بالبحر وأمواجه كعرائس البحر (Les Nereides) وربات الأمواج (Les Tritonnesses) وبعضهن مرتبطات بالعيون وباقي أشكال المجاري المائية كحوريات الماء(Les nymphes) [28]. وتتكرر الفسيفساء التي تصور جذب الحوريات لصديق هرقل هيلاس (Hylas) عندما ذهب لإحضار الماء للأرگونوت(Les Argonautes) البحارة الذين خرجوا من بلاد الأغريق بحثا عن الزجة الذهبية[29].

الإلهة ميدوزا (Meduse)[30] هي نموذج المرأة التي أرادت أن تضاهي الإلهة واعتدت بجمالها فكان مصيرها التشوه إذ تحول شعرها إلى أفاعي، بل وأضحت تحيل كل من يحذق فيها إلى حجارة[31].

زد على ما سبق، نساء من العالم المقدس أو البشري والمرتبطات بآلهة بزواج أو علاقات غرامية كالنساء المرتبطات بكبير الآلهة جوبتر(Jupiter) ، فمن هن من تعرضن للاختطاف، ومنهن من رضخن لكبير الآلهة الذي تجسد لهن في أشكال مختلفة واشتهرت الالهة الثانوية أورية (Europe) التي ترددت أسطورتها من خلال فسيفساء الجزائر وتونس[32].

إذا كانت المرأة بالعالم المقدس تكاد تكون لها نفس مكانة الرجل، بل تشاركه في أنشطة متعددة وتستقل بأخرى فإنها بعالم الواقع يغيب اسهامها في مرافق عديدة من ذلك ميادين الفلاحة بمختلف تجلياتها كالحرث والحصاد والقطف والغراسة. فبهذه المجالات كانت الصورة في أغلب الأحوال مقصورة على اظهار الرجل باستثناء تجسيدات الفصول التي بدت من خلال النساء في صور نصفية أو كاملة أكثر من الرجال وكان لهن رموز وأدوات خاصة بكل فصل على حدة كالمنجل للحصاد والمنسأة (Le pedum) لقطف العنب.

منطقي أنه بتحول نمط العيش في المجتمعات القديمة من الترحال إلى الاستقرار أضحى عمل الحقل معتمدا على القوى الجسمانية، وبما أن المرأة لا تستطيع أن تدير دواب الجر فإنها لم تظهر بهذا القطاع كفاعلة أساسية.

وإذا تركنا جانبا الفسيفساء واعتمدنا الأدبيات وصدقنا ما قاله عالم الطبيعة بلين القديم (ق I م). فالفلاح في بعض الحالات كان يحرث باعتماد محراث خشبي تقليدي يشده من جهة إلى حمار صعب الانقياد ومن جهة ثانية إلى امرأة!

فقولة بلين القديم كما أوردها شارل أندري جوليان هي بالحرف كما يلي :

«... L'araire primitive était attelée d'un côté à un âne rétif, de l'autre une femme».

إذا انتقلنا عبر الفسيفساء إلى عالم الواقع فإننا سنجد بين أيدينا لوحات محدودة تمت بصلة إلى الحياة اليومية وهذه المشاهد تعرف لدى الاختصاصيين في الفسيفساء تحت اسم المشاهد النوعية (Les scènes de genre) وتنتمي معظمها لمواقع تونسية. وهذه النماذج هي :

1 ـ فسيفساء السيد يوليوس بقرطاج.
2 ـ فسيفساء طبرقة بتونس.
3 ـ فسيفساء بلاريجيا بتونس.
4 ـ فسيفساء الجم بتونس.
5 ـ فسيفساء تيبازا بالجزائر.

1 ـ فسيفساء السيد يوليوس بقرطاج[33].

تعد هذه الفسيفساء من أكمل وأشهر الوثائق المادية التي تصور بصدق حياة أثرياء افريقيا الشمالية خلال نهاية القرن IV الميلادي بداية القرن الخامس. تم الكشف عنها بموقع قرطاج التونسي خلال حفريات سنة 1920، وتوجد اليوم بمتحف الباردو[34].

يحتل قصر السيد (le Seigneur) وسط اللوحة وتنتظم من حوله مختلف الأشغال الجارية في الضيعة على مدار السنة، وحسب كل فصل على حدة.

تشارك سيدة القصر(la châtelaine) بشكل فعال إلى جانب زوجها في إدارة الضيعة. فنراها بالسجل الأعلى تتصدر أريكة في ظل أشجار السرو وتتقبل المنتوجات : فهذه خادمة شابة تحمل لها خروفا حديث الولادة، وتمدها خادمة أخرى بسلة مملوءة بالزيتون الأسود. ويهرول نحوها خادم حاملا بطتين (Deux canards) .

وفي السجل الأسفل نراها لابسة فستانا شفافا وقد اتكأت إلى سارية صغيرة، تختار من صندوق بعض الجواهر التي تناولها إياها الوصيفة، ويقترب منها شابان الأول يقدم لها سلة زهور والثاني يمد لها قفة سمك في احترام عميق.

من مواصفات المرأ ة الثرية حسب أبولي المادوري أنها «امرأة يتبعها الخدم، ولها قرطان طويلان من المجوهرات، والنقوش المتلألئة على ثوبها»[35].

وهذه المواصفات تجتمع كلها في زوجة يوليوس، وتظهر الفروق واضحة بينها وبين وصيفتها من جهة وبين الوصيفة وباقي الفلاحات والخدم الذين يسهرون على خدمة السيد وزوجته.

2 ـ فسيفساء طبرقة[36].

نقف من خلال فسيفساء طبرقة، وهي عبارة عن مجموعة لوحات على المرافق المختلفة لإحدى الضيعات وعلى الأنشطة المتنوعة المرتبطة بكل مبنى على حدة[37].

في لوحة أولى يظهر قصر يتوسط حديقة تزينها الأشجار والزهور وترتع الطيور والدواجن حول جدول الماء.

وفي لوحة ثانية يبدو بيت صغير مسقف بالقش، ولعله مخزن أو قبو خمر. وتظهر خلفه مبان يعتقد أنها مكاتب ومخازن الضيعة، وتحيط بها دوالي الكروم التي تم غرسها بين أشجار الزيتون.

واللوحة الثالثة التي تهمنا أكثر تتكون من اسطبل وإلى اليسار تجلس راعية تحت ظل شجرة سرو تغزل بمغزلها وتحرس أغنامها[38].

تصور هذه الفسيفساء امرأة تضطلع بعمل مزدوج يتمثل في الرعي والغزل وكلاهما يتطلبان مواصفات قلما تجتمع في إنسان واحد إذ من خلال نماذج أخرى ومن ذلك فسيفساء السيد يوليوس بقرطاج الرجل الراعي يكتفي بحراسة أغنامه ويلهو لتمضية الوقت بآلته الموسيقية.

إن راعية فسيفساء طبرقة هي نموذج المرأة الشغيلة المتحلية بصفة الصبر والمثابرة والدراية بحرفة النسيج التي للأسف لا نتوفر على معلومات غزيرة حولها لكون المواد المرتبطة بالغزل والحياكة تعتبر من المواد التي تتعرض للتلف بسهولة، فلم تصل إلينا إلا من خلال الصور على مختلف المواد الأثرية وبأعداد محدودة.

3 ـ فسيفساء بلاريجيا[39].

لا تتوفر هذه السيدة التي تصورها فسيفسا بلاريجيا على أي رمز يربطها بعالم الإلهات، وتبدو في شكل صورة نصفية (en bustes) . وترتدي كساء يكشف عن ذراعيها وتزين شعرها بإكليل من الغار (Laurier) ، ويعتقد الدارسون أنها ربما صورة ربة المنزل التي تنتمي له الفسيفساء.

4 ـ فسيفساء الجم[40].

تم الكشف عنها سنة 1954 قرب المسرح الروماني بالجم، وترينا حسب وصف فرادي (Fradier)[41] امرأتين وثلاثة رجال أمام أوان وأباريق الخمر مادين كؤوسهم إلى سقاة ولكن دون أن يرووا ظمأهم.

وتتعدد اللوحات التي تبرز مآسي الافراط في شرب الخمر. من ذلك حالات التهيج التي كانت تصيب الباخنت (Bacchantes) تابعات عقيدة الاله ديونيسوس إلاه الكرمة والاه الخمر والعبث.

ولاشك أن الخمر كانت تثير منذ أقدم العصور مناقشات بين أولئك الذين كانوا يعظون الناس بالامتناع عن شربها وبين الذين يريدون أن تتناول كما يتناول الدواء بلا افراط أو تفريط. فهذا أبولي المادوري[42] كاتب شمال افريقيا الشهير يذكر أن «أحد الأطباء وهو أمير الطب بعد أبقراط الاغريقي [ولكنه لا يعطينا اسم الطبيب] كان أول من فكر في اللجوء إلى الخمر باعتبارها دواءا، ولكن بشرط أن تعطى متى كان ذلك ضروريا».

وبطبيعة الحال لم يكن يلاحظ في المجتمعات القديمة خلال ما قبل ظهور الإسلام ـ الإدمان المشين إلا نادرا في البلدان المنتجة للخمر، لأن المنتج لم يكن بالضرورة مستهلكا. فالخمر يلتجأ إليها خلال الأعياد المخصصة للآلهة. لقد كانت بلونها مرتبطة بالدم وهي عند

الشعوب القديمة إكسير الحياة وشراب حفلات تلقين الأسرار الإلهية بل وشراب الخلود كذلك.

5 ـ فسيفساء تيبازا بالجزائر[43].

تم الكشف عن هذه الفسيفساء في صدر (Aleside) قصر(La Basilique judiciaire) العدالة خلال حفريات سنة 1913، وتصور سجينا وزجته وابنهما وهم جميعا مكبلون. فالمرأة غلت يداها وقدماها، في حين أن الرجل والطفل غلت أيديهم ووضعت وراء ظهريهما[44].

ويسود الاعتقاد بين الباحثين بأن هذه الفسيفساء تذكر بانتصار الرومان على الموريين (Les Maures) سنة 148م[45]. وإذا كانت العقوبة لم تستثن المرأة. وإذا كان أفراد الأسرة بأكملهم تعرضوا للتنكيل فقيدت أيديهم وأرجلهم فهذه أبسط أنواع العقوبات التي مارسها الرومان. نقرأ عند أبولي المادوري[46] ألوانا أخرى وأدوات التعذيب المختلفة. كما نعرف بأن الرومان كانوا يرمون بالمحكوم عليهم إلى الوحوش المجوعة بملاعب السرك والمسارح. وكان من بين هؤلاء التعساء في ثلاث مناسبات أو أربع فتيات مسيحيات شهرتهن هذه المجزرة، كما أن صيت القديسة صالصا (Sainte Salsa) كان كبيرا، كان عمرها لا يتعدى 14 سنة عندما حطمت تمثالا ورمت به في اليم فعرضت على الحيوانات المتوحشة ورمي بها في البحر[47].

خلاصة.

إذا كانت الأساطير من وحي الخيال فإنها كما يؤكد على ذلك المفسرون لها ليست وهما كاملا، بل لها ارتباط بشكل مباشر أو غير مباشر بالإنسان مبتدعها وبواقعه، وسكان شمال افريقيا الأمازيغ أو المترومنون كانوا على غرار باقي شعوب العالم القديم يعرفون جيدا الأساطير، ومما لاشك فيه أنهم لم يفكروا إلا نادرا في تأويلها إنهم يودون أن تكون الصور المباركة للآلهة والالهات من حولهم، وكان جمال المرأة مقدس بالنسبة لهم لأنه رمز للكمال ورمز أيضا للخصوبة، وإذا كان عدد النساء بالعالم المقدس محدود(1/3) فإنه بعالم الواقع هزيل جدا إذ لا تتعدى الفسيفساء ذات المشاهد النوعية خمسة معظمها من المواقع التونسية، ورغم قلتها فهي تمكننا من التعرف على كافة الشرائح الاجتماعية وكل فئات النساء بدءا من السيدة النبيلة ثم الوصيفة والمرأة الفلاحة والراعية والخادمة والمسجونة.

لقد كان القدماء معتزين بتصوير كل صغيرة وكبيرة تمت بصلة مباشرة أو غير مباشرة لحياتهم فزودونا بصور حية عنهم، وعن نسائهم وبذلك لم تكن المرأة نسيا منسيا من خلال فسيفساء شمال افريقيا.

الهوامش

(*) أرفقت الأستاذة بحثها هذا بمجموعة من اللوحات تعذر علينا تقنيا نشرها، فمعذرة للأستاذة وللقراء.

(1) على سبيل المثال موقف ريكار من الفسيفساء الهندسية. انظر: P. Ricard, Note au sujet des mosaïques à décors géométriques de l'Antiquité, Hesperis XXXIV, 1947, pp. 207-268.

(2) التسيل هي المكعبات الصغيرة من حجارة طبيعية واصطناعية يتراوح حجمها بين 0.5 سنتم وأكثر.

(3) تعريف الفسيفساء، وأشكالها وتطورها نقرأ عنها من خلال المقالات الواردة ضمن المجلة التالية: Les dossiers d'archéologie, Mosaïques décors de sols, n° 15, Mars-Avril, 1976, pp. 8-42,

(4) G. Fradier, Mosaïques de Tunis, Cérés Productions, Introduction (sans page).

(5) طالما استشهدنا بقولة فرادي (Fradier) (خلال مشاركتنا في الندوة حول البادية المغربية، الرباط، أكتوبر 1993، وندوة تاريخ العمارة بالمغرب : مراكش، نوفمبر 1994) لتوافقها مع قناعتنا بأن الفسيفساء هي ملفات حية عن حياة الأقدمين؛ ويكفي عقد المقارنات والتمحيص لاستخلاص النماذج المتميزة ذات الحمولات والمغازي العميقة.

(6) أفضل أن أستعمل مصطلح "العالم الواقعي" على مصطلح "العالم المدنّس"، المتداول بين العديد من الباحثين.

(7) نجيب محمد البهبيتي، المعلقة العربية الأولى أو عند جذور التاريخ، دار الثقافة، 1980، القسم الأول، ص. 113 ـ 119 حول الأولمب.

(8) كثيرة هي الدراسات حول الأساطير الاغريقية ـ الرومانية وأحيل على المرجع العام التالي :
R. Graves, Les mythes Grecs, Paris, 1984.
وللأسف لا نملك صورا للآلهة والالهات المحليون لعملية الموافقة والمطابقة التي أجراها الرومان بين الهتهم وآلهة الأقاليم المستعمرة فنجم عنها طمس خصوصيات الالهة المحلية.

(9) يكفي الرجوع لبعض المدونات (Corpus) والقوائم (Les catalogues) للتأكد بأنه لا يكاد يخلو موقع من مواقع شمال افريقيا من فسيفساء تصور إلهة الجمال فينوس، فعلى سبيل المثال تستحضر مواقع المغرب الثلاثة ليكسوس ـ بناصة ـ وليلي فسيفساء خاصة بغراميات فينوس أو فينوس البحرية. ومن خلال باقي اثار موريطانيا الطنجية من تماثيل ونقائش وفخار تصل صور فينوس إلى 22 نموذجا.

(10) انظر اللوحة I.

(11) من أجمل النماذج فينوس أوتيكة (من تونس) وتظهر مستلقية فوق مركب وقد التفت بخمار، وفي يدها تاج في حين يقدم لها طائران عقدا وتطير فوق رأسها آلهة الحب راكبة فوق أسراب من الطيور. وفينوس إليس (Elles) يحيط بها قنطورسين وتمسك بيدها وردة باعتبارها حامية لقوى الانباث بالطبيعة، انظر اللوحة II.

(12) فسيفساء موكب فينوس من المنزل الحامل لنفس التسمية بالحي الشمالي ـ الشرقي بوليلي وتوجد حاليا بمتحف القصبة بطنجة.

(13) فينوس الجم (بتونس) تبرز من وسط الأمواج تعصر شعرها الطويل ويقوم على خدمتها الهي حب (Deux Amours) يمسك أحدهما مرآة رمز لفينوس حامية جمال النساء. وتنبهنا هذه اللوحة إلى ما

احتفظت به الذاكرة الشعبية عن جنية الوادي (عيشة قنديشة) لكن قصتها مختلطة بقصص آلهة أخرى كبان (PAN) إلاه المراعي؛ وحوريات الماء (Les nymphes) ، ربات الينابيع والجداول. انظر حول فينوس الجم اللوحة III

(14) نجيب محمد البهيتي، المعلقة العربية الأولى...، ص. 11.

(15) Fradier, Mosaïques de Tunis, (sans page).

(16) فينوس بصفتها السماوية أي بنسبتها لزوس تعد حامية المدن، وبصفتها البحرية تدير شؤون الملاحة. في حين أن صفتها الجهنمية تسمح لها بالسهر على المقابر، وبصفتها موزعة الشهوات فهي تهتم بالزواج وبالحياة العائلية. انظر فرادي، نفس المرجع.

(17) انظر اللوحة IV .

(18) انظر اللوحة V .

(19) فسيفساء حمّام ديانة (Le bain de Diane) تنتشر بالبلدان المغاربية الثلاثة : المغرب والجزائر وتونس.

(20) انظر على سبيل المثال وصف أبولي المادوري لانتقام ديانة من أكتيون (Actéon) : لوكيوس أبوليوس المدوري، تحولات الجحش الذهبي، نقل الرواية إلى العربية علي فهمي خشيم، طرابلس، 1984، ص. 50 - 51.

(21) M. Durry, Musée de cherchel, ed. E. Leroux, Paris, 1924, p. 40

(22) Les dossiers de l'archéologie, N° 31, Novembre , décembre, 1978, p. 95 .

(23) نعرف أربع فسيفساء لربات الفن التسعة إثنان من هيبون بالجزائر وثالث بتزدووس والرابع بحضرموت بتونس، ولست أدري هل تم الكشف عن نماذج جديدة، ومعلوم أن ربات الفن التسعة تنسبهن الأساطير لجوبتر ومنيموزين.

(24) انظر اللوحة VI .

(25) نقرأ المقطع 8 وبداية 9 من خلال الكتاب المفتوح فوق ركبتي شاعر الإنيادة فرجيل وتحيط به ربتان هما كليو (Clio) ربة التاريخ وميلپومين ربة التراجيديا.
لمعرفة المزيد عن هذه الفسيفساء أحيل على المرجع التالي: De carthage à Kairaouan, 2000 ans d'art et d'histoire, N° 227.

انظر اللوحة VII.

(26) Med fendri, Découverte archéoloique dans la région de Sfax, 1963, p. 5 وترافق إيناس ربة التاريخ Clio.

(27) حول فسيفساء الفصول انظر على سبيل المثال رسالتنا لنيل دبلوم الدراسات العليا والمعنونة تحت اسم : فسيفساء الفصول بموريطانيا الطنجية، جامعة محمد V، الرباط، جزآن.

(28) حول حوريات الماء Les nymphes وعرائس البحر(LEs néreides) انظر على سبيل المثال: M. Yacoub, le musés du Bardo, Tunis, 1982, fig. 50.

(29) R. Graves, Les Mythes Grecs, pp. 191-215

(30) Id, Ibid, pp. 72-73

(31) انظر اللوحة VIII .

(32) اتخذ جوبتر (Jupiter) هيأة ثور ليختطف أورية، انظر حول الفسيفساء التي تصور هذه الإلهة :.P
Willeumier, Musée d'Alger, Paris, 1928, p. 78, PLXII, 1-2

(33) انظر اللوحة IX.

(34) A. Merlin, La mosaïque du seigneur, Julius à Carthage B.C.T.H. 1921, pp. 95-114.

(35) Fradier, Mosaïque de Tunis, Introduction (sans page)

(36) انظر اللوحة X .

(37) M. Yacoub, Le musée du Bardo Tunis, 1982, p. 53

(38) انظر اللوحة X (p) .

(39) انظر اللوحة XI .

(40) لا نتوفر على اللوحة.

(41) Fradier, Mosaiques de Tunis (introduction)

(42) نفس المرجع هو الذي اعتمد مصدر أبولي المادوري واستشهد به.

(43) انظر اللوحة XII.

(44) J. Baradez, Nouvelles familles à Tipaza, 144, Zebyca, 1961, p. 178 et note 82
Id. Tipaza, Ville Antique de Mauritanie, Alger, 1952, pp. 36-38 + pl.

(45) نفس المراجع المذكورة بالهامش السابق الذكر وتضيف له المرجع التالي :-S. Gseu, Recherches ar
chéologiques en Algérie, ed. E. Leroux, Paris, 1893, p. 25.

(46) أدوات التعذيب عادة في بلاد الاغريق موقد الجمر لكي أطراف القدمين، والعجلة لفك المفاصل، ناهيك بالآلة المسماة القطة ذات الذيول السبعة، ثم الفلقة الفظيعة، انظر : لوكيوس أبوليوس المادوري، تحولات الجحش الذهبي، نقل الرواية إلى العربية د. علي فهمي خشيم، طرابلس، 1984، ص. 90.

(47) نفس المراجع المذكورة في الهامشين 44 و 45.

صورة المرأة في الأسطورة القديمة أو التاريخ بين الصورة والأسطورة(*)

ذ. أحمد سراج

إن تاريخ المرأة المغربية يشكل في حد ذاته إشكالية، هناك سؤالين أساسيين يجب طرحهما قبل البدء في عملية التأريخ للمرأة، خصوصا المرأة المغربية، السؤال الأول : هل يمكن كتابة تاريخ المرأة المغربية؟ هذا السؤال يقتضي بالطبع جرد وتقصي حقائق في المصادر المتعلقة بهذا التاريخ، ثم فتح حوار مع علوم أخرى، خصوصا السوسيولوجيا، وعلم الانتروبولوجيا التاريخية، وأعتقد أن الندوة التي احتضنتها كلية الآداب بمدينة القنيطرة، في بداية هذا الأسبوع، قد أجابت أو قد استطاعت، تقديم إجابة منطقية ومعقولة في هذا السؤال الأول.

السؤال الثاني ؛ وأعتقد أنه يبقى معلقا، يتعلق بنوعية هذا التاريخ، هل يجب اعتبار المرأة كظاهرة؟ هل يجب عزل المرأة والرقي بها إلى مستوى ظاهرة تاريخية؟ أم يجب تناول تاريخ المرأة أو تناول المرأة كموضوع للتاريخ وأضع موضوع بين مزدوجتين، في إطار منظومة، في إطار إشكاليات كبرى تتعلق بنظام علاقات معينة.

أعتقد أنه من الصعب الإجابة على هذا السؤال على الأقل في الوقت الراهن، ومن الصعب أن يحصل إجماع المهتمين على هذا الجواب، لماذا لأن هذا الجواب يبقى مرتبطا بطبيعة الحال بما قد تمليه بعض الرؤى الذاتية المتعلقة بالمنهاج بأدوات العمل التي يتم اختيارها، قصد معالجة هذا الموضوع أو ببعض العناصر الموضوعية التي تفرضها المصادر أو المعطيات المصدرية، أو المادة التاريخية بشكل عام.

مساهمتي متواضعة، لا تدعي أنها ستأتي بجواب أو بحل لهذه الإشكالية، ولكن تريد فقط أن تطرح الإشكالية في فترة زمنية محددة تصادف أنها من أكثر الفترات التاريخية غموضا بالنسبة للمغرب الفترة القديمة، قد يبدو للبعض غريبا الدخول إلى التاريخ من باب

(*) تم سحب هذا العرض من شريط سمعي.

الميتولوجيا على الرغم من كون عالم الميتولوجيا، هو من إبداع الإنسان، وبالتالي هذا العالم هو جزء من الإنتاج الثقافي البشري، وبالتالي جزء من تاريخ البشرية، لماذا يبدو غريبا؟ لأن هذا الحقل، حقل الميتولوجيا أصبح تقريبا بفعل التشتت أو التجزؤ، عملا تاريخيا وأصبح ميدانا للعمل الانتروبولوجي، لا أحد يجهل أهمية الأساطير في دراسة أنظمة التخيل، أنظمة التفكير، أنظمة التعبير لدى الشعوب عموما، ولدى الشعوب القديمة على الخصوص ولا أحد يجهل، أنه ربما وراء تلك الصور الخرافية المحضة التي تحملها الأسطورة هناك دائما ما يمكن أن نسميه بصيص من الحقيقة يبقى مرتبطا بواقع معين، ولو تعلق الأمر بجملة الأفكار وجملة الصور التي تعكسها الأسطورة على الحدث الذي يشكل موضوعها، هذا التذكير اعتقدت أنه ضروري، لأن نقطة انطلاقي في هذا الموضوع، هي إحدى الأساطير الإغريقية الأكثر شهرة في التاريخ، والتي يمكن اعتبارها أول إنتاج ثقافي كان موضوعه : المرأة المغربية، غير أني أريد أن أؤكد أنني حينما أتحدث عن المرأة المغربية، فأقصد في الحقيقة المرأة الشمال افريقية، وحتى أسترجع مصطلحا اغريقيا : المرأة الليبية، ولكن ليبيا ليس بمعناها الحالي؛ ولكن ليبيا التي كانت تمتد من شرق النيل حتى المحيط الأطلسي غربا، ذلك لأنه في الكتابات الجغرافية الاغريقية على العموم من المستحيل أن نجد مفاهيم جغرافية جزئية.

فالتقسيم الانتربولوجي أو تقسيم المجال الاتنولوجي كان يخضع للمجال الجغرافي يتعلق الأمر بأسطورة النساء الگورگونات والأمازونات، هنا تبقى مشاكل الترجمة Les gorgonnes et les amazonnes التي قدمها ديودور الصقلي الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد أو القرن الأول بعد الميلاد. في مكتبته التاريخية نقلا تلخيصا وتحليلا عن دونيس دوميلي الذي كتب موسوعة تاريخية في بداية ق. 2. قبل الميلاد، وهي مفقودة حاليا، موسوعة ميتولوجية، هذا النص طويل، لا يمكنني أن أقرأه، تمّ عرضه من طرف ديودور الصقلي من الفصل 52 حتى الفصل 55 من الجزء III من هذا الكتاب، هذا النص ظل المؤرخون يتجاهلونه ويعتبرونه خاطئا، ذلك لأن الرواية المتعارف عليها عند الإغريق كانت تحدد المجال الجغرافي للأمازونات في الشرق على سواحل البحر الأسود، سنعود لهذه الفكرة فيما بعد، بالنسبة لديودور : الأمازونات في المغرب هن أقدم بكثير من أمازونات الشرق باعتبار أن هذا المجتمع النسوي كان قد اختفى تماما قبيل حرب طروادة، في حين كان فيه مجتمع الأمازونات الشرقيات في أوج ازدهاره، هكذا إذن حاول ديودور أن يفسر أو أن يبرر الرواية التي قدمها في كتابه، مادام أنه يعتبر أن الفرق بين كلا المجتمعين هو فرق زمني فقط، باعتبار أن أمازونات المغرب سابقات على أمازونات المشرق.

سأقدم ملخصا للأسطورة جد مقتضب ثم سأحاول معكم أن نقوم بجولة عبر نصوص تاريخية بعيدا عن كتاب ديودور لنرى إلى أي حد يمكن العثور على بعض المعطيات التي يمكن ربطها بالمعطيات الواردة في الأسطورة، ثم في الأخير سأقدم بعض التأملات ـ إذا صح

التعبير - حول الإشكاليات التي طرحتها في البداية، باعتبار أن الجواب يتطلب بحثا عميقا.

في المناطق الغربية لليبيا أو لإفريقيا الشمالية، تقول الرواية : كان هناك مجتمع تحكمه النساء، نمط عيشه يختلف تماما عن المألوف (المألوف بالنسبة للاغريق) فلقد كان العرف يقضي أو يفرض على تلك النساء التعاطي للأنشطة الحربية لقد كن مجبرات على أداء الخدمة العسكرية مدة معينة من حياتهن مع الحفاظ على بكارتهن، وبعد انتهاء سنوات الخدمة العسكرية يمكنهن الاقتراب من الرجال لإنجاب الأطفال، وفي نفس الوقت كن يتابعن ممارسة السلطة وإدارة الشؤون العامة، أما الرجال فقد كانت وضعيتهم شبيهة بوضعية النساء الاغريقيات : أي أنهم كانوا يقضون أوقاتهم في المنازل خاضعين لأوامر رفيقاتهم دون أدنى حق سياسي، وعندما تولد الطفلة، كان العرف يقضي بإحراق تدييها، حتى لا ينموان في فترة البلوغ، وحتى لا يشكلا عائقا لها على الحركة أثناء العمليات الحربية، وهكذا يفسر ديودور الأصل في كلمة الأمازون، باعتبار أن هذه الكلمة بالاغريقية تعني : عديمات الأثداء. ستقوم الأمازونات القاطنات بجزيرة هسبيرا الواقعة ببحيرة تريتونيس بمحاربة الشعوب المجاورة كالگورگونات ثم الأنطلنتس، شعب الأطلنتي، وبعد ذلك سينطلقن في غزوة كبرى نحو الشرق حيث ستجتاح تلك النساء شمال افريقيا وبعد ذلك مصر ثم شبه الجزيرة العربية فسوريا ثم آسيا الصغرى حيث سيُهْزَمن أمام شعب تراس الذي سيجبرهن على العودة إلى منطقتهن الأصلية أي إلى شمال افريقيا.

أعتقد أنه لاداعي لأن أنبه إلى أن هذا الجزء الأخير من الأسطورة يحاول أن يربط بين أمازونات الغرب وأمازونات الشرق، ويحاول أن يجد علاقة قرابة بينهما، لن أدخل في تفاصيل تحليلية لبنية هذه الأسطورة، واسمحوا لي فقط أن أقوم بجرد سريع لمصادر أخرى لنرى إلى أي حد يمكن القول بأن المعطيات الواردة في النص تلتقي مع معطيات هذه المصادر.

نحن أمام مجتمعين نسويين متجاورين وعلاقتهما يطغى عليها الطابع العدائي، هناك الگورگونات من جهة والأمازونات، بالنسبة للأمازونات اشتهرت في التاريخ، أو في الأسطورة الاغريقية، ولكن هناك مجتمع آخر مجتمع نسوي هو مجتمع Les gorgonnes الذي قليلا ما تشير إليه الدراسات اشتهرت الگورگونات في الروايات الاغريقية بقصة صراعهن مع بيرسي أحد الوجوه البطولية أو الأسطورية المؤلهة في المجتمع الاغريقي. غير أنه منذ عهد الشاعر هيزيود يعني تقريبا منذ نهاية ق. 8، قبل الميلاد ، بداية ق. 7 قبل الميلاد كان الاغريق يحددون مجالهم الجغرافي في أقصى غرب ليبيا، قرب الحدائق الغربية المحادية لجبل الأطلس وهناك العديد من المصادر التي أشارت إلى هذا الشعب، هناك رحلة حانون التي يعتبرها البعض عقد ميلاد المغرب في التاريخ يعود تاريخها إلى ق. 5 قبل الميلاد.

ولكن الوثيقة التي نتوفر عليها حاليا التي تسمى (ديدل بيرك) هي متأخرة تعود إلى العصر

الوسيط الأعلى، هذا النص يتحدث عن رحلة قام بها أمير أو أميرال قرطاجني على السواحل الغربية لليبيا ويقول هذا النص : إن القرطاجنيون استطاعوا اكتشاف جزيرة بها نساء يسمون الگوريلات، ولكن تم تصحيح النص من طرف جون دو جونز باعتبار أن هذه الگوريلات لم ترد في أي نص تاريخي قديم صححه على أنه لگورگورن وليس لگوريل وأن حانون استطاع أن يقبض على امرأتين وأن يسلخ جلدهما ويذهب به إلى معبد جينا في قرطاج حتى يبرهن على صحة المعلومات الواردة التي أتى بها من غرب ليبيا. في القرن II المغامر أودوكس دوسيزكس قام برحلة في السواحل المغربية الأطلسية في الجنوب ويقول أنه اكتشف جزيرة تقطنها نساء تلد دون حاجة إلى الذكور.

بلينيوس الشيخ أو بلينيوس الأكبر عند حديثه عن القرن الغربي المواجه لجزر الكناري يقول أن هناك كانت توجد جزائر گورگاد التي كانت تقطنها لگورگون Les gorgonnes فيما قبل. هذه الروايات الغريب أننا نجدها قد انتقلت أيضا إلى النصوص العربية بحيث أن كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار أشار إلى جزيرة النساء التي كانت بالمحيط الأطلسي ويحيل إلى المسعودي ـ رجعت إلى نص المسعودي، في الواقع أن النص أو الكتاب الذي وردت فيه هذه الحكاية مفقود لأن العديد من كتب المسعودي مفقودة ـ نص هذه القصة نجده في كتاب ابن وصيف شاه والذي تحدث فيه عن جزيرة للنساء اللواتي يلدن دون حاجة للرجال. هناك أيضا نصا للادريسي يتحدث عن جزيرة اسمها جزيرة السعالي يقول : «فيها خلق كخلق النساء لهم أنياب بادية وعيونهم كالبرق، وسيقانهم كالخشب المحرق يتكلمون بكلام لا يفهم، ويحاربون الدواب البحرية، ولا فرق بين الرجال منهم والنساء إلا بالذكور والفروج لا غير».

هذه الروايات نجدها أيضا في عدد من المصادر المخطوطة التي تتحدث عن قصة الاسكندر الأكبر مصادر عربية والتي توجد في الخزانة الوطنية بباريس وهي غير منشورة للأسف.

فيما يخص الأمازونات نجد أن بعض العناصر الواردة في الوصف الذي قدمه ديودور توجد أيضا عند عدة مؤرخين. في حديثه عن الفنون الحربية يقول ديودور في نفس الأسطورة بأن هذا الشعب كان يفضل استعمال فرقة الخيالة، معروف أنه في افريقيا الشمالية الحصان لعب دورا هاما في الحروب، وأن هذا الحصان كان موجودا منذ الفترات ما قبل التاريخية وأنه دخل عن طريق ليبيا، وهيرودوت يشير في وصفه لقبائل شمال افريقيا لمجموعة من القبائل التي كانت تستعمل الأحصنة وتستعمل العربات في الحروب، ثم هناك الحروب البونيقية التي تميزت فيها فرقة الخيالة الافريقية، إذن بالنسبة لاستعمال الأحصنة هذا شيء مفروغ منه، فالتاريخ يثبت أن شمال افريقيا عرفت استعمال الحصان في الحروب. في حديثه عن الأسلحة الدفاعية التي كانت تستعملها الأمازونات، يقول بأن الأمازونات اعتمدت أيضا على استعمال

جلود الأفاعي أو الثعابين الي كانت ذات حجم كبير في افريقيا. هذه الظاهرة معروفة نقلها العديد من المؤرخين والجغرافيين من بينهم مثلا ليكانْ الذي تحدث عن غزوة قام بها كاتون وهو جنيرال روماني في خليج سيرت بليبيا يقول بأن الحيات كانت بحجم كبير حتى أنها كانت تقتل الأسود فبالأحرى البشر، لأن جيش كاتون عانى من هذه الحيات. هناك أيضا نص لسرون يقول بأن بعض القبائل الشمال افريقية كانت تستعمل جلود هذه الأفاعي كلباس، ثم هناك نص لبلينيوس الأكبر، ونص لبيلنوس ميلا وهو مؤرخ اسباني ويقول أن هذه الحياة الكبيرة الحجم كانت توجد على الساحل الأطلسي شمال القرن الغربي، ثم يمكن إضافة نص البكري في القرن 11. يقول : أن إحدى الشعوب تعيش في السودان الغربي كانت تعبد ثعبانا كبيرا وأنه كان مختبئا في مغارة. فيما يخص النزعة الحربية لتلك النساء يمكن أن نربط عدة نصوص بالأسطورة. أولا فيما يتعلق بالعلاقة بين البكارة والخدمة العسكرية هناك تقليد يتحدث عنه هيرودوت عند بعض القبائل الليبية في شمال افريقيا والتي كانت تعيش قرب بحيرة تريتونيس أي خليج سيرت، هذه القبائل هي الماكلييس والأوسيس Les makilesses et les ossesses، أشير فقط إلى أن بعض المحللين للنصوص يقولون أن الملكييس هم أنفسهم لماكليس Les maki-lesses الذي ذكرهم المؤرخ بوليب في القرن السادس، وبعضهم يقول هي قبيلة ماغيلا التي كانت وقت الفتح العربي تعيش على السواحل الليبية، هذا التقليد يتعلق بحفلة تقام سنويا وتجتمع فيها فتيات في هاتين القبيلتين في مجموعتين مختلفتين تتصارعان بالعصي وبالحجارة يقول بأن هذا التقليد كانت الفتيات تكرم به إلهة أتينا، ليست الإلهة أثينا التي نعرفها، ولكن إلاهة أثينا كما يلح النص افريقية يعني بنت البلد بنت تلك المنطقة. المهم أن الفتات التي تصاب إصابة قاتلة تعتبر من طرف قومها ذات بكارة باطلة.

هناك نص آخر للبكري يتعلق هذه المرة بالمغرب، حينما كان يتحدث عن قبيلة غمارة قال : «كانت الجارية البكر منهم تثب ثلاثة حمر مصطفة، ولا يمس ثوبها شيئا من الحمر، ولا تقدر على ذلك غير البكر، هناك أيضا نص لنيكولا الدمشقي في القرن الأول قبل الميلاد في حديثه عن شعب من شعوب افريقيا الشمالية ـ الأباغونت Les abbarontes.

يقول : «أن هذه القبيلة أو أن رجالها يفضلون من بين فتياتهم تلك اللائي يحافظن على بكارتهن مدة أطول».

إذا ما حاولنا البحث عن إشارات أخرى نجد نصا من نصوص الفتح الاسلامي اعتقد إما نص لابن عبد الحليم أو نص لابن عبد الحكم يقول : «بأن أحد القائدين إما عقبة بن نافع أو موسى بن نصير اكتشف في المناطق الجنوبية بالصحراء جنوب المغرب مجموعة من النساء لهن ثدي واحد» قصة أمازون الشرق تؤكد على أن الأمازونيات الشرقيات جرت العادة عندهن بإحراق الثدي الأيمن للطفلة حتى تسهل عليها مهمة الرمي بالرماح أو الرمي بالنبال أثناء الحرب، هناك أيضا لهيردوت عن شعب آخر ـ الأركيس Les aurcaisses إحدى قبائل افريقيا

الشمالية والذي يقول : بأن الرجال حينما كانوا يقومون بغزوة ما، فإن المرأةعندهم كانت تتولى قيادة العربات.

هناك نصوص أخرى تتبث أن النساء البربريات كن يشاركن في الحروب إلى جانب الرجال .نص بوسينياس في القرن الثاني، نص سالوس في حرب يوغرطة تحدث على النساء اللواتي تم اعتقالهن بمصر في القرن 13 ق.م. في فترة ملفتاح. ثم يمكن تتبع هذه النصوص حتى نصل إلى القرن 7، إلى عهد الكاهنة التي أضحت صورة أسطورية من الصور التي تعودت النصوص الخاصة بالفتح الإسلامي لبلاد افريقيا الشمالية أو المغرب العربي أن تتحدث عنها. بقي عنصر آخر يتعلق بالعلاقة بين الرجال والنساء فيما يخص الجانب الجنسي، وسأحاول أن أعطي فكرتين، وهذا الجانب هو أيضا مهم لأننا نجد له صدى في نصوص تاريخية وفي الأسطورة.

نص الأمازونات لديودور لا يتحدث عن طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، يقول أن هناك رجال في ذلك المجتمع النسوي ولكن دورهم يقتصر على المنازل يربون الأطفال ويقومون بأعمال المطبخ الخ.

نص الأمازونات الشرقيات يقول بأن الأمازونات كن يلتقين بالرجال مرة واحدة في السنة عموما في الربيع وتتم العلاقة، وبعد ذلك فإن الأطفال الذين يولدون عن تلك الليلة التي يسمونها المعاصرون ليلة الخطأ، إن كانوا ذكورا يرجعون إلى المجتمع الذكوري وإن كانوا إناثا يحتفظن بهن.

أرسطو في السياسة يقول : «أن الليبيين أناس افريقيا الشمالية يعاشرون النساء بشكل جماعي، ونجد تفسيرا لكلمة أرسطو عند هيردوت في حديثه عن نفس القبائل - الماكليس والأوسيس - يقول : «إنهم لا يتزوجون أبدا، وأنهم يعاشرون النساء بشكل جماعي وأن الأطفال يوزعون بعد بلوغهم سن الرشد على الآباء حسب التشابه في مجلس الجماعة.

نيكولا الدمشقي يتحدث ويصف ليلة الخطأ ويقول بأنها عادة دينية عند بعض الشعوب الافريقية.

والمهم أن نصا للحسن الوزان في نهاية القرن 15 وبداية القرن 16 يتحدث عن نفس هذه العادة في منطقة تسمى بعين الاصنام بالقرب من صفرو ولكن يتحدث عنها كواقعة تاريخية لم يعد معمولا بها في زمانه. من الواضح إذن أن المواضيع المرتبطة بنمط عيش الأمازونات ليست غريبة تماما عما نقله المؤرخون القدماء عن عادة وتقاليد شعوب وقبائل افريقيا الشمالية. فقد رأينا بعض النصوص التي تتسم بالجدية تتحدث عن بعض مظاهر الحياة النسوية في افريقيا الشمالية بشكل يقترب أحيانا من الأسطورة بشقيها الأساسيين الحرب والجنس.

الآن إلى أي حد يمكن اعتبار هذه العناصر كدليل على بقايا متأخرة لمجتمع أمازوني أي إلى أي حد يمكن الخروج من الأسطورة والدخول في التاريخ. أعتقد أنه يجب أن نكون جد

حـذرين. الأرض التي تعرف على أساس أنهـا مـعمـورة يعني يقطنهـا السكان ذلك مـعناه أن المجـال الانتروبولوجي عند الاغـريق ومـجال هذه الشـعـوب الغربيـة يبقى رهـينا بتطور المعرفـة الخـاصـة بالمجـال الجـغـرافي، كـيـف ؟ لأن أسطورة الشـرق إذا عـدنا إلى تحليلـهـا ورجـعنا إلى نصوصها كـاملة سنجد أن المجال الجغرافي للأمازونات تغيـر عدة مرات، تكلم بعض المؤرخين وحددوا هذا المجـال في تليسي، في ليـوليد، في لَتْغُوَاد، في نهـر تِرمودون في تركـيا الحـالية، ثم أبعدوه حتى القوقاز. في الفترة التي كان يكتب فيها دونيس دوميلي في القرن الثاني قبل الميلاد كانت هده المناطق مـعروفة إذ كان ضـروري أن يتم نقل هذا المجتمع إلى منطقـة غير معـروفة، وهذه المنطقة هي منطقة أقصى الغرب. هذا التحليل يمكن أن نـفسر به، ولكن سيقول بعضكم كان بإمكانهم أن ينقلوا هذه الأسطورة إلى مناطق مجهولة في الشرق، لماذا بالضرورة المغرب/ نعم لكن اختيار المغرب كـمجال جغرافي لهذا المجتمع جاء بناء علـي معطيات تاريخية رأيناها في النصوص. هكذا يمكن أن نفسر كيف صادفـت معطيات الأسطورة معطيات التاريخ، وأن هذه المصادفـة خلقت صورة للمـرأة المغربية هذه الصـورة هي التي أصبـحت موضوعـا للتاريخ كما قـدمه الاغريق. إنها صـورة تمجد المرأة الأمازونيـة التي أصبحت رمزا للمـرأة النشيطة التي تهتم بأمور هي من اختصاص الرجال عادة فـي المجتمع الاغريقي، إذن هي تمجدها إزاء وضعية خاصـة بالمرأة الاغريقيـة اتسمت بالاقصـاء باعتبار أن هـذه المرأة الاغريقية كـانت مقصـية من أمـور السـيـاسـة ومن أمـور الحرب ولتـكتسي هذه الصـورة حلة تربطهـا بعـالم الآلهـة وبعـالم الأسطورة كان لابد مـن تدعيمـها ببعـض الشخصـيات البطوليـة كهرقل، كـبغسـي كمليس، كأوريس ابن ازيس إلى غـيرها ولكي يتم ربطهـا بالمجال الجغـرافي الليبي كـان لابد من إدخال بعض العناصر الجغرافية كترتونيس وجـزيرة سيرني، والقرن الغربي والأطلس إلى غير ذلك، وإن كانت المعلومـات الجغرافيـة الواردة في النص توضح أن الصورة الجغـرافية لبلاد المغـرب كانت لازالت غامضة عند الاغريق في هذه الفترة. إذن فـالإطار الميتولوجي الذي سردت فيه أحداث تاريخ متخيل لا يهمنا كثيـرا هنا، المهم هي الصورة التي تعبر عنها هذه الأسطورة وهي صورة نشأت وتركبت واكـتملت عناصرها لدى الآخر أي لدى مجتـمع يعتبر نفسه مـركز العالم هو المجتمع الاغريقي وصاحب القوة. إذن مجتمع مناقـض لمجتمع الهامش الذي تمثله ليبيا أو شمال افريقـيا. هذه الصـورة تترجم عـلاقة مـعينة على مـستـوى ثقافي بين مـجتمع جنوب المتـوسط ومجتمع شمال المتوسط، وشاءت الصـدفة أن محور هذه الصورة وهذه العلاقة اليوم هو المرأة، ولكن ما أكثر النصوص المتعلقة بأمور أخرى حتى بالرجال والتي هي موضوع صورة تاريخية.

المرأة والفرجة
من الفرجة الشعبية إلى المسرح

ذ. سعيد الناجي

1 - استهلال.

كيف تنهض العلاقة بين المرأة والفرجة؟ وكيف تعاملت المرأة مع شكل خاص من الفرجة هو المسرح؟ يتفرع عن هذين السؤالين سؤال ثالث أكثر عمقا : كيف ساهمت المرأة في بلورة تاريخ شخصي من الفرجات، حتى ارتبطت بها إلى حد اللزوم كما ظهر في الرقص، والكثير من الفنون البصرية مثل الطبخ والطرز...، ولم تحضر في فرجات أخرى مثل البساط، والحلقة، والمسرح...؟ تلك الفنون التي طالما أقصاها فكر ذكوري من دائرة الإبداع لأنها لا تنسجم مع معاييره؛ ثم أقصاها، فيما بعد، فكر نسائي باحث عن إنصاف المرأة تجاه الرجل، فلم يعترف بتلك الفنون لأنها - في نظره - دليل على دونية المرأة، وانحصارها داخل البيت. بين الفكرين، الذكوري والنسائي - (التقليدي والمتحرر تاليا) - تماه غريب، تواز ضمني، تطرف غير معلن، إجماع على تنميط المرأة وانتقاء إنتجاتاها وابتكاراتها حسب المصلحة، وحسب وعي منحرف بقضيتها.

فهل نفكر من جديد في العلاقة الغريبة بين المرأة والفرجة، خارج الأحكام الجاهزة، وخارج ترسانة المطالب التي لا تلقي بالا - أحيانا - لخصوصيات المرأة وأشكال تعبيرها وإبداعها. إن الإشكالية التي نحاول البحث فيها تتحدد أساسا في أشكال حضور المرأة داخل الممارسات الفرجوية، سواء ذات الطبيعة الطقوسية، أو ذات الطبيعة الاحتفالية.

2 - المرأة والفرجات الشعبية.

في أشكال الفرجة الشعبية بالمغرب نكاد نجد المرأة غائبة، اللهم إلا حضورها متفرجة أو متلقية. فالحلقة مهارة اكتسبها الرجل قبل المرأة، واستطاع أن يجمع حوله الناس بالحكي، أو بالتمثيل، أو بالسحر، لا فرق. وإذا اعتبرنا الحلقة فن شد انتباه جموع الناس المتحلقين، بالحكي

أساسا، حيث لا تكون المهارات الأخرى كالتمثيل أو السحر، أو اللعب أو غيرها إلا مهارات مكملة تستند على فعالية الحلايقي، فإننا سنخلص إلى حقيقة امتلاك الرجل لفعالية الحكي وكأن شهرزاد لم تكن امرأة. وفي فرجة سلطان الطلبة لم تذكر المرأة إلا لإتمام سيناريو انبجاس هذه الفرجة في فاس، حيث كان المولى رشيد طالبا في فاس حين دعته امرأة شريفة إلى تحرير ابنتها من قبضة ابن مشعل اليهودي الذي حكم بضواحي تازة، وجمع ثروات هائلة من ظلمه واعتدائه على الناس وتسخيرهم بالقوة. ذهب المولى رشيد مع ثلة من الطلبة، واستطاعوا بمساعدة الشيخ اللواتي أن يتسللوا إلى قلعة ابن مشعل فقضوا عليه، وجهزوا بثروته جيشا سيرسي دعائم الدولة العلوية. بعد ذلك سيتزوج المولى رشيد من الفتاة. في هذه القصة امتزج الخيال بالحقيقة، الواقعي بالخرافي، حتى أنها تشكلت في بعض صيغها على منوال قصة علي بابا والأربعين حرامي. ومهما يكن، فإن هذه القصة هي التي مهدت لتقليد سلطان الطلبة، الذي سنه المولى رشيد اعترافا بجميل الطلبة في قيام دولته، وهو احتفال كرنفالي يحييه الطلبة على امتداد ستة أيام في فصل الربيع، يجمع بين الفرجة والنزهات على ضفاف وادي فاس[1] كان الطلبة ينتخبون سلطانهم لمدة أسبوع، يقضونها في الاحتفال تمثيلا وتنكرا ولعبا... ليصلوا في نهاية الاحتفال إلى ملاحقة السلطان المزيف، فيضربونه أو يرمونه في الماء. كانت الفكرة ذكية، استطاعت امتصاص نزوعات كثيرة نحو العنف وامتلاك السلطة في لحظة تاريخية صعبة تميزت بالخصوص في بداية الدولة العلوية بمواجهة كل الطموحات إلى انتزاع السلطة. وكان احتفال سلطان الطلبة يهدف في العمق إلى امتصاص تلك النزوعات والطموحات. ومن الطبيعي أن تكون المرأة غائبة عن هذه الفرجة التي تخصص فيها الطلبة دون غيرهم.

يعود احتفال سلطان الطلبة إلى نهاية القرن السابع عشر، فيما يعود احتفال البساط إلى أواسط القرن الثامن عشر، حيث يلتقي مجموعة من الصناع والحرفيين التقليديين ويذهبون في موكب كرنفالي مضاء بالشموع ذي خلفية موشاة، يتمازحون ويلعبون، يشخصون ويمثلون، إلى أن يتوقف الموكب أمام منصة الوجهاء؛ فيقدم الممثلون مشاهد هزلية، ومواقف ساخرة، قوامها التمثيل الهزلي والباروديا والسخرية. ورغم أن فرجة البساط كانت تركز على انتقاد الطرقية الدينية، فإنها كانت تتجرأ على انتقاد المسؤولين والولاة، مما كان يقود الممثلين إلى اختلاق حكايات غرامية، أو مشاهد زواج، أو بعض المواقف التي تتطلب حضور المرأة. ورغم ذلك كانت المرأة تبقى بعيدة عن الإسهام في هذه الفرجات، وسواء في الحلقة أو في البساط، كانت الأدوار النسائية يؤديها ممثلون يختفون وراء الملابس والأقنعة.

وفي بعض الطقوس الأكثر إيغالا في التنكر مثل موكب بوجلود، كانت المرأة تبقى بعيدة عن صناعة الفرجة، بل إن بلمون ـ جامع الجلود ـ كان يدخل البيت ليختلي بالمرأة، بعد أن يتركه صاحبه، مما أثار سخط بعض الفقهاء والمتعلمين. كان موكب بوجلود كرنفال تنظمه

الجماعة غداة العيد الأضحى، حيث يتكلف أحد المتنكرين بجلود الحيوانات بجمع الجلود والإكراميات من الناس في الشوارع، خلال موكب تلاحقه فيه الجماعة تضربه وتشتمه فيما يرد عليها بالمثل. والحال أن مثل الاحتفال الضارب في الإبليسية كان بعيدا عن روح الإسلام لكن هذا لم يمنعه من التعايش مع الطقوس الإسلامية(2).

إن الجامع بين هذه الاحتفالات هو طابعها الطقوسي الذي يلحقها بالعيد الأضحى، إذ تتيح للإنسان التنفيس عن العنف الغريزي الكامن فيه، ذلك العنف الذي يهدد الجماعة بالانهيار لحظة انتشاره (الثأر). إنها طقوس تطرد الشر والعنف، وتجعل الإنسان يتصل بالعنف المقدس، فحين يرتكب العنف بشكل فردي يقود إلى الفرقة والشتات، لكن حين تقوم به الجماعة مثل العنف ضد سلطان الطلبة، أو ضد بوجلود، أو العنف في التعازي الشيعية.. فإن العنف يصبح عامل توحيد للجماعة، وضامن التحامها. تلك في العمق وظيفة الأضحية، سواء الإنسانية في البدء، أو الحيوانية تاليا. وسنرى أن الممثل يكثف صفات الأضحية بامتياز.

ما يهمنا من هذا أن المرأة بقيت بعيدة عن الفعل التمثيلي الذي يحقق الفرجة. والكثير من الفرجات الشعبية لا تعرف مشاركة المرأة في ذلك التحول الذي تحدث عنه نيتشه، التحول الذي يصيب الممثل حين يتقمص شخصية أخرى. إن ابتعاد المرأة عن التمثيل ليس ابتعادا عن سلوك عادي، بل ابتعاد عن التقمص الذي جعله ستانيسلافسكي أساس اللعب المسرحي حين يقوم على توظيف الإحساسات والذاكرة والتركيز والعاطفة والتاريخ الشخصي للممثل؛ مما يجعل التمثيل ليس تقديما للشخصية المسرحية فقط، ولكنه شيء أكثر من ذلك، يخترق هوية الإنسان ويعيد تشكيلها. والمرأة حين ابتعدت عن الفعل التمثيلي، فهذا يعني أنها ابتعدت :

أ ـ عن مواجهة الجمهور في مكان عام.

ب ـ عن التنكر والتقمص.

ج ـ عن تقطيع الجسد والاشتغال عليه فنيا.

د ـ عن تحويل الجسد إلى فرجة.

لماذا تتجنب المرأة بعض ما يتصل باللعب المسرحي، وهي تلجأ إليه في الحياة اليومية إذا اعتبرنا الاشتغال على الجسد سلوكا يوميا عند المرأة؟ ثم ألا تسري عليها الرغبة في التنفيس عن العنف؟ أم اكتفت بإثارة العنف عند الآخر، عند الرجل تحديدا. نلمح هنا إلى حواء حين أغرت آدم بارتكاب الخطيئة فلزم أبناءه الحنين إلى العودة إلى الأصل ناقمين على الجسد سند الغواية، ونلمح كذلك إلى قابيل وهابيل حين اقتتلا. ودون التشديد على هذه التلميحات، سنرتاح إلى هذه الحقيقة : تأسست مسافة بين المرأة والتمثيل عبر التاريخ.

لن نكتفي بتسجيل بعض التأويلات المتداولة التي تتعلق بالوضعية الحقوقية التي وجدت فيها المرأة في المجتمع المغربي التقليدي ـ وفي كل المجتمعات ـ وضعية اتسمت بهيمنة الرجل، أبا وزوجا، في مجتمع ذكوري كان يمنع المرأة من تداول الفرجة والإسهام فيها. رغم أن في

هذا بعض الصواب حين ننتبه إلى أن فرجة المرأة فردية الطابع تدفع الثمن باهظا حين تنقلها إلى العموم. لنفكر قليلا في فرجة المرأة؟

3 ـ الرقص أو الجسد الفرجة.

بعيدا عن التمثيل، ارتاحت المرأة عموما، والمغربية تحديدا، إلى بعض الفرجات، أهمها :

1 ـ **الرقص**، الذي تخصصت فيه المرأة بكل أشكاله. وإذا كان الغناء يهمش الجسد بتركيزه على الصوت، فإن العيطة قد جمعت بين الغناء والرقص، بين الصوت والجسد. وقد عرف تاريخ العيطة سلالات من الشيخات كما عرفت السينما المصرية سلالات من الراقصات؛ والتماثل حاصل بين الحاجة الحمداوية، فاطمة الزحافة، الشيخة الريميني، الخوضة.. وبين تحية كاريوكا، سامية جمال، ليلى مراد، نجوى فؤاد.. ولعل الفرق يكمن في الصناعة السينمائية التي أتيحت للأخيرات فقط.

2 ـ **الجذبة**، أو الرقص في مستوياته التعبيرية القصوى، حيث يتحول الجسد إلى قناة للتنفيس، وتجل للتصدع. ندخل في إطار الجذبة كل أشكال الرقص الاستشفائي والتنفيسي.

إن الرقص الشرقي (العربي) جذاب مثير وشهواني؛ إنه يلخص عنفوان الأنوثة في المرأة حيث يتم تحريك الجسد، وخاصة المناطق التي تثير، دون اشتراط سن معين عند المرأة. إن الرقص لا يفعل إلا أن يحول الجسد إلى ساحة معركة، حيث الحركات تتكرر لتعلي من أهمية عضو على آخر، تثمن منطقة على أخرى. يتراجع الكتفان لصالح الصدر، والأرجل لصالح الورك... علينا أن ننتبه إلى أن الرقص يثمن المناطق الجسدية غير اليومية، تلك التي تغيب في الحياة اليومية. إنه يخلق الجسد الفرجة باعتباره جسدا يختلف عن جسد التداول اليومي؛ جسد الفرجة الذي "يتخذ وضعيات تبدو أنها تعيق حرية حركته، تبتعد عن التقنية اليومية للجسد لتستعمل أخرى تتأسس على تكلفية خادعة وعلى تبذير الطاقة"[8]. نستطيع أن نتبين علامات هذا الجسد الفرجة في صيغ اللعب LE JEU وأشكاله التي تتحقق خارج الحياة اليومية بضغوطاتها ومعاييرها. فاللعب فائض عن الحاجة، زائد عن الضروري، لا غاية له بالنظر إلى غائية السلوك الحياتي اليومي.

ستتحدث "وندي بونا فنتورا" عن الرقص الشرقي بأنه يتيح "للنساء أن يكتشفن طرازات بدئية Archetypes مخبأة في كل واحد منا، طراز الأم، وطراز اللعوب، وطراز الشهوانية، وطراز كاشفة الأسرار أو الشاعرة. فهذا العنصر الحيوي في التعبير عن النفس إنما يكمن في قلب الرقص الشرقي، بل هو واحد من أقوى عوامل قوته"[4]. هذه الطرازات تظهر عبر حركات وعلامات جسدية تتكرر في الرقص، بل قد تختلف أنواع الرقص بخلاف الطرازات التي تبرزها. ولعل خاصية الرقص الشرقي أنه يكثف هذه الطرازات عبر تثمين المناطق الجذابة في جسد المرأة. وفي الشرق، ولد بوذا وأمه واقفة، متشبثة بغصن شجرة. ومازالت الكثير من

النساء في الهند يلدن بنفس الطريقة[5]. هكذا يستعيد الرقص الجسد الأصل، الجسد الأم ويحوله إلى فرجة. إلى طقس احتفالي بالولادة، بالحب وبالخصب. الرقص يمنح للمرأة هوية تمزج بين الروح والجسد، بين الروحانية والشهوانية، بين الهوية الفردية والهوية الجماعية : المرأة العشيقة، المرأة الأم، المرأة الرغبة. ولم لا المرأة الفرجة والمرأة الكتابة؟

أما الجذبة، فهي الانتهاء القصي للرقص، تصدع الجسد، تكرار الحركات على إيقاع موسيقي تنتهي إلى القفل، إلى القطيعة، إلى الموت الرمزي. فالجذبة احتفال تطهري يتحقق خارج اليومي؛ "إن الجلال ومناخ الاحتفال ذاته يغلفان ممارسة الجذبة بلثام كثيف يعزلها ويضعها خارج اليومي الاجتماعي، وبذلك ينقلها إلى جو لغزي خاص بالارتجاف"[6]. في هذا السياق نعتبر الجذبة رقصا طقوسيا من تجليات المقدس، تلتحق بأشكال الفرجة الشعبية السابقة، وتنتهي مثلها إلى البحث عن مغازلة الخفي، وتفسير المبهم، وتجنب المخيف، واختراق المألوف؛ ناهيك عما في الجذبة ـ تخصيصا ـ من استشفاء وطرد للشر، فـ«الإنسان الذي يدخل في الجذبة، يجد نفسه عبر الوصلة الاحتفالية في حضرة قوة مقلقة، تفلت منه إلا أنه يستطيع أن يتخلص منها : قوة مخيفة، خطيرة يحاول أن يحتمي نفسه منها وأن يبتعد عنها، لكنها قوة جذابة أيضا، لا تقاوم، فيريد أن يستخدمها أو على الأقل أن يحتمي بها. إن حلقة الجذبة، باعتبارها تظاهرة خارجية تكون احتفالا طقوسيا : إنها طريقة لأداء عبادة، لكن لأي إلاه/آلهة»[7]. فالجذبة والتمثيل متقاربان إلى حد التلازم، قوامهما الانخطاف والارتقاء عن عالم الإدراك العادي، خروج من الزمن الخطي والارتماء في زمن المتخيل، ذلك الزمن الذي شبهه ارطو في المسرح بصور الحلم المتلاحقة كالتماعات البرق.

إن الوظيفة الاستشفائية لهذه الاحتفالات تقربها من المسرح في ذلك الاجتماع حول التطهر : التطهر من العنف، التطهر بالشفقة والرحمة أو التطهر من العنف عبر الشفقة والرحمة، تلك هي الصياغة التي لم ننتبه إلى وجودها ضمن ما أراد أرسطو توصيله. والرقص تحديدا كان ومايزال ذلك الفن الذي يجمع حد المتعة وحد الاستشفاء؛ بين كوريغرافية الجسد الجميل وتفجير المكبوت اليومي عبر اختراق قواعد تسييج الجسد اليومية. فهل نستطع القول أن المرأة فيما كانت تستعيد فعل الولادة عبر الرقص، وتكثف فيه دلالات الخصب والعطاء؛ كان الرجل، عبر التمثيل، يبحث عن تعويض هذا النقص الكامن في عجزه عن الخلق والولادة باعتبارهما شكلا إلهيا للإبداع. هل يكون طموح الرجل إلى الخلود عبر الفعل السياسي، أو عبر الكتابة أو عبر توريث اسمه لابنه طموحا إلى امتلاك إبداعية المرأة؟ وهل يكون احتكار الرجل لهذه الفعاليات الثلاثة (السياسة والكتابة والانتماء) تأشيرا على ضعف أمام المرأة المبدعة، لا على هيمنة ذكورية كما ساد في خطابات شتى لم تلق بالا إلى عمق كينونة المرأة؟ اقرأ بمتعة فادحة مسرحية أوغست ستريندبرغ August Strindberg أب Père التي تدور حول صراع القبطان مع زوجته لورا Laura على تحديد مصير ابنتهما، وتنجح الزوجة في أن تشكك الرجل

في أبوته للبنت وتطوح به في عالم الشك والحيرة القاتلة. في مقطع لافح.

«**القبطان** : (ناهضا) لورا، انقديني وعقلي. أنت لا تفهمين ما أقول. إذا لم تكن البنت من صلبي، ليس لي أي حق فيها ولا أريده، هذا ما ترغبين فيه، أليس كذلك؟ أم تريدين أكثر؟ تريدين السلطة على البنت، والاحتفاظ بي أبا خادما.

لورا : السلطة، نعم. ما هو موضوع هذا الصراع حتى الموت غير هذا الأمر : السلطة.

القبطان : لأني لا أومن بحياة أخرى، كانت بنتي هي حياتي بعد هذه. كانت خلودي الوحيد الحقيقي، إذا أخذته مني فإنك تقطعين حبل حياتي [...] والآن، فقدت كرامتي ولا أستطيع أن أعيش أكثر، لأن رجلا لا يستطيع العيش بدون كرامة.

لورا : والمرأة؟

القبطان : المرأة، نعم، لأن لها أولادها، أما الرجل فليس له أي شيء...» (8).

سيقول القبطان للدكتور : ألا تحس أحيانا بأنك محرج باعتبارك أبا؟ لا شيء يضحك أكثر من مشاهدة أب يتجول مع ابنه في الشارع، أو أن تسمع أبا يتحدث عن «أبنائه» كان عليه أن يقول "أبناء زوجتي"(9). إن ما تشي به هذه الحيرة التي تطوح بالدكتور هو ذلك الإحساس الحاد بالنقص الناشيء عن العجز في التحكم في الولادة وتحديد انتماء الابن. لقد كان انتقال المجتمع البشري من مرحلة الأمومية إلي المرحلة الآبيسية إعلانا عن تنامي إحساس الرجل بهذا النقص، ورغبته في توريث الابن انتماءه بعيدا عن السلطة التي منحتها الطبيعة للمرأة. أليس الرقص إلا تعبيرا جماليا عن هذه الإبداعية الجسدية؟ والتمثيل، ألن يكون تعبيرا عن رغبة دفينة في امتلاك هذه الإبداعية؟

لا تزيد هذه الأسئلة إلا تعقيد العلاقة بين المرأة والفرجة، وإن كانت توضح أن المرأة ارتاحت إلى الرقص باعتباره فرجة تحقق غايتين :

الأولى : تحويل الجسد إلى فرجة جذابة، تخرج عن نطاق اليومي، وتكثف النزوعات المشروعة والمنحرفة عند المرأة التي تستعيد عبر الرقص الجسد الأصل.

الثانية : الوظيفة التنفيسية للرقص تتيح للجسد أن يتحرر من القيود المفروضة عليه، ويعلن عن المسكوت عنه، وعن كل ما يدخل في نطاق المحرم.

وفي الحالتين معا، علينا أن ننتبه إلى أن الرقص فرجة تستطيع المرأة أن تلقيها وحيدة، دون جمهور ودون مشاهد؛ ومن التعبيرات الشائعة عند النساء «أغلقت علي الباب وبدأت أرقص» مما يعني أن الرقص فعالية بعيدة أن تكون مشروطة بالمشاهدة مثل المسرح.

وبناء عليه، فإن الرقص يتيح للمرأة، إضافة إلى طابعه التنفيسي، أن تستعيد الجسد الأصل المثالي الذي يكثف الصفات الجمالية المطلوبة؛ لكن مغامرة المرأة بالرقص أمام الجمهور، بعيدا عن شلة الصديقات، أمام الغرباء كان يطوح بالمرأة في تصنيفات تخرجها من المشروعية

الأخلاقية، ويلقي بها نحو تخوم الانحراف؛ إذ لم يكن تقديم الجسد للمشاهدة أمرا عاديا بقدر ما كان ضاربا في الشيطانية، غارقا في المحرم، داعيا كل اللذات المنحرفة والمحرمة. ولهذا، كان المسرح متاخما للمحرم والمقدس، وكانت المرأة غائبة عنه..

4 ـ المرأة والمسرح.

منذ القرن الخامس قبل الميلاد، حين بزغ نجم المسرح في أثينا باليونان، بقيت المرأة بعيدة عنه لا تسهم في مهاراته وفنونه. كان الممثلون يرتدون أقنعة سهلت عليهم تأدية الأدوار النسائية. وفي التراجيديات اليونانية، لم يتجاوز عدد الممثلين ـ إضافة إلى الجوقة ـ ثلاثة، كانوا يتكلفون بأداء الأدوار المسرحية اعتمادا على تغيير الأقنعة والملابس والماكياج. ظهرت أول ممثلة سنة 1660 ميلادية، أي ممثلة تحترف المسرح. وقبل ذلك عرف المسرح دخول المرأة ممثلة في مسرحيات الكوميديا ديللارتي، حيث كانت الفرق تجوب إيطاليا خلال القرن 16م. وتقدم هزلياتها اعتمادا على ثنائية العاشق والعشيقة وكانت تلك الفرق في الغالب تجمع بين أفرادها علاقات دم وقرابة حتى أنها كونت عائلات متنقلة. سيكون هذا العامل أساسيا في دخول المرأة إلى المسرح، وإلا كنا سننتظر مدة أطول. ومع بداية الأزمنة الحديثة، وتصاعد الدعوات إلى المساواة، ستدخل المرأة إلى المسرح. لكن غيابها السابق عنه يثير أسئلة تطال وضعية الجسد فيه. ولعل دخول المرأة إلى المسرح بضمانة العائلة في فرق الكوميديا ديللارتي يجعل هذه الأسئلة أكثر إلحاحا؛ إذ أتاح للمرأة غطاء أخلاقيا لعرض الجسد أمام الآخرين، بكل ما يحمله ذلك العرض من مغامرة غير مضمونة العواقب. هذا ما يضع علاقة المرأة بالمسرح في رحاب كينونة هذا الأخير..

4 ـ 1 ـ لذة الجسد في المسرح.

المسرح منطقة اللذة لأنه لقاء مباشر للأجساد، واحتكاك لها باللعب الحي بين الممثلين والجمهور. وحين بحث رجال المسرح وفلاسفته عن خصوصية المسرح في مقابل تطور الفنون الأخرى، وجدوا أن هويته تكمن في تلك العلاقة المباشرة التي تقوم بين الممثل والمتفرج، حين يواجه هذا الأخير جسدا حيا يلعب أمامه. أما شرط تحقق الفعل المسرحي فهو الوعي به والرغبة القصدية في إنتاج الفرجة : وعي الممثل بلعبته المسرحية والفرجوية حتى لا يضحى أي لعب مسرحا؛ ووعي الجمهور بلعبة الممثل المسرحية وتواطؤه معه عليها. والأمر هنا يتجاوز الوعي والإدراك ليصبح حكما «ليس هو حكم الممثل الذي يجعل الفعل المسرحي حاضرا في العرض، ولكن حكم المتفرج الذي يعتبر هذا الحضور وجودا حقيقيا. فالحكم بالوجود هو إسهام المتفرج في هذا "الإنجاز" الذي هو العرض الدرامي. ليس المتفرجون مجرد شهود : بدونهم لن يكون لما يقع على الخشبة وجود»[10].

إن العلاقة بين المتفرج والممثل علاقة وجود تكف عن أن تخدم الممثل وحده كما نفهم

من "غوييه"، بقدر ما هي متبادلة بينهما، فالممثل يمنح للمتفرج شرط وجوده كمتفرج، وإلا علينا أن نتصور إنسانا جالسا مقابل خشبة فارغة أي صفة سيكتسب؟ إن غاية لقاء الأجساد نشوء اللذة التي تتفرع عنها المتعة والتسلية والانتشاء... فالمسرح ليس مثل الرسم والنحت اللذين "يضبطان النفس في أن تحت ألوان البشرة في الرسم لا توجد بشرة، ووراء كتل النحت لا يوجد لحم أو عظم. المسرح وحده يلقي في وجه الجمهور بذلك المثير الأكبر للأفكار الشهوانية : الجسم الإنساني"[11]. ولهذا ذهب "بنتلي" إلى أننا في المسرح لا نتمتع بالدور المسرحي، بل بالممثل أيضا، وهذا الأخير لا يعرض الدور المسرحي فقط، ولكن يعرض نفسه، ويأمل في أن يثير جسده لذة الجمهور. وليكن الممثل يقدم شخصية هارون الرشيد أو هاملت، فإننا نتمتع بالممثل ونحكم على تأديته للدور المسرحي، الأمر الذي يورطنا في تعامل خفي مع الجسد الذي يحمل الأدوار والشخصيات.

يعتبر برتولد برشت Bertolt Brecht من أكثر المسرحيين نزوعا إلى عقلنة الإبداع المسرحي، وتجريده من غلالة الإيهام والعاطفة. وعلى ما في هذه الفكرة من تعسف على الرجل لأنه كان ـ بكل بساطة ـ يبحث عن توازن بين العقل والعاطفة؛ فإن برشت حين بدأ يدون بنود أورغانونه لم يتجاوز خمسة منها، ووجد نفسه في عمق الحديث عن اللذة مصرحا :

«بالمقابل، هناك متع ضعيفة (بسيطة) وأخرى قوية (مركبة) يستطيع المسرح أن يوفرها. هذه الأخيرة التي نلقاها في الأعمال الدرامية الكبرى تتحقق مثل تحقق الفعل الجنسي في الحب؛ فهي متع أكثر تشعبا وأكثر غنا[12]». يكرر برشت هنا بذكاء ـ دون قصد طبعا ـ رأي فرويد حين قال : «نعلم جميعا عن طريق التجربة بأن المتعة الأكثر كثافة التي يمكن أن نبلغها، وهي التي يعطينا إياها الفعل الجنسي، تتطابق مع الإخماد المؤقت لاستثارة ذات توتر مرتفع». سيسحب الديوري هذه الفكرة على الجذبة التي سيراها مخصوصة بهذا التوتر الذي يتبعه الإخماد، وهو الأمر الذي يستدعي من جديد اللعب المسرحي الضارب في التوتر، الذاهب بالجسد إلى الارتخاء. كان برتولد برشت يبحث عن لعب مسرحي يوازن بين الاندماج الكلي للممثل في الدور وبين الابتعاد عنه؛ بين تقمص الشخصية وبين تقديمها. ورغم أنه كان من الذين نظروا لأسلوب مسرحي بالغ الرهافة، فقد زاغ أغلب قرائه عن فهم حقيقته، فاعتبره الكثيرون مجرد أسلوب للعب مسرحي بارد يلقي فيه الممثل دوره ببرود تام. وبعد أن كان التغريب يكشف لذة اللعب المسرحي المترنحة بين مألوفية الدور وغرابته، وبين التمكن منه وملاحقته، بين فهمه وعدم فهمه، أصبح التغريب مطية لممثلين متقاعسين يعتلون الخشبة وكأنهم يصعدون جبل جليد عائم.

هكذا، تنشأ اللذة في المسرح : ممثل يعرض جسده ومتفرج يتلذذ به لذة لازمة غير متعدية، تماثل اللذة الجنسية المفصولة عن غائية الإنجاب، بما هي لذة محرمة، لأنها تتم خارج مؤسسة الزواج الشرعية (الدعارة)، أو تتم بين جنسين متماثلين. لن تكون هذه اللذة مشروعة

مادامت تتحقق خارج الأنظمة الأخلاقية التي يتعاقد حولها المجتمع. لهذا، كان المسرح في عمقه فضائحيا، يسبح في الممنوع، ويتلاعب بشهوانية الجسد.

يؤخذ المسرح على أنه فن جماعي، تبدع فيه الجماعة مؤلفا ومخرجا وممثلين، ثم يلتقي فيه الناس للاحتفال؛ ورغم ذلك فهو مكان العزلة والخفاء بامتياز. حين تضاء الخشبة، ويعم الظلام القاعة، يغوص المتفرج في مقعده، ويعيش علاقته المباشرة بالممثل، يراقبه ويتتبعه، وينسى كل ما يحيط به. وقد زاد اكتشاف مصادر الإضاءة الكهربائية من حدة هذه العلاقة الثنائية، حيث يخفي الظلام كل الآخرين لتنهض العلاقة سرية بين ممثل يتعرى رمزيا، ومتفرج يتلصص سريا؛ ف «إذا شئنا أن نبدأ فهم الفن المسرحي وقبوله، علينا أن نرضى بأن نقول، نعم صحيح، إننا نريد أن نرى، وأن نثار برؤية الأجساد»[13]. هذه الرؤية هي التي تشكل خصوصية المسرح أو تمسرحه Théatralité ، لأنها بين راء Regardant ومرئيRegardé[14] . كثيرة هي الأفعال التي تقع في الحياة اليومية ذات الطابع الدرامي، لكنها ليست مسرحا لأنه تعوزها تلك الرؤية القصدية بين راء متفرج ومرئي راغب في أن يرى؛ الثاني راغب في أن يوجد والأول يمنحه شرط الوجود؛ وهذا هو شرط تحقق الفعل المسرحي الذي تقود فيه رؤية المتفرج للممثل إلى توليد فضاء آخر يختص باحتضان التخييل.

للذة حدود أخرى في المسرح تتصل بوضعية الجسد على الخشبة. إن جوهر المسرح هو جسد الممثل الذي لا يكون مسرحا بدونه، ولهذا فإن فعالية الإخراج المسرحي تنصب أساسا عليه لتحوله من كتلة غير دالة إلى بنية من العلامات التي تنسجم مع العلامات المكونة للعرض المسرحي؛ خاصة بعد ظهور مهارات إبداعية إلى جانب المخرج مثل السينوغرافيا وتصميم الملابس وفن الإضاءة...، حيث أصبح الإخراج يتحدد في الاشتغال على جسد الممثل ثم تحقيق التناغم بين أنظمة العلامات الجمالية للعرض المسرحي. وهكذا، يخضع جسد الممثل إلى تقطيعات تثمن منه حركات دون أخرى، ومناطق دون أخرى.

يتم هذا التقطيع أولا بتحديد حركات الممثل وانتقالاته على الخشبة، وهو تحديد يتوخى تفعيل مُوَلِّد الفرجة (الجسد)، وتشغيل فضاء الفرجة (الركح المسرحي)، في أفق خلق الدينامية المسرحية التي تورط الجمهور في عملية التلقي (الرؤية). ينتهي هذا التقطيع إلى إدماج جسد الممثل في لعبة الظهور والاختفاء، إخفاء مناطق وإظهار أخرى. ثم ينضاف اللباس ليزيد من حدة هذه الثنائية، فيكشف عن غواية الجسد عبر انفتاحات الملابس والثوب التي تحول الجسد إلى مناطق منتقاة تستحوذ على رؤية المتفرج؛ «أليس الموضع الأكثر إيروسية في جسد ما، هو هناك حيث ينفرج الثوب؟... إن التقطع هو العنصر الإيروسي، تقلب البشرة التي تلتمع بين قطعتي لباس، بين حافتين ؛ هذا الوميض نفسه هو الذي يغوي، أو أيضا، هذا الاستعراض لعملية الظهور ـ الاختفاء»[15]. ليست لعبة الظهور ـ الاختفاء هذه إلا جزءا من لعبة أشمل : ترنح الممثل بين ذاته الحقيقية (الفرد الاجتماعي) وذاته المتخيلة (الشخصية المسرحية). بين

الواقع والمتخيل؛ ذلك الترنح الذي طالما استهوى مبدعي المسرح وعشاقه، ناقلا الأشياء من وجودها المادي إلى الوجود المتخيل القائم على وجود الجمهور واعترافه. لهذا سيرى هنري غوييه أن للجمهور حضور يمنح الممثل شرطه الوجودي.

يتحول الجسد إلى كيان منذور للتقطيع من جهة المخرج أولا، ومن جهة المتفرج من جهة ثانية. وبين التقطيعين مسافات الرغبة : رغبة المخرج في الدلالة التي يجب على الجسد أن يكتسبها؛ ورغبة المتفرج في دلالة يضفيها على الجسد تتناغم وأفق انتظاره. والرغبتان، بعد هذا، لا تبتعدان عن الإسقاط، يستطيع الممثل أن يضيف إليه رغائبه واستيهاماته، إن لم نقل صورته عن جسده. والأهم من هذا أن جسد الممثل يمسي محاصرا بين رؤية المخرج في الكواليس، يتتبع مجريات العرض المسرحي؛ وبين رؤية المتفرج المتتبع للفرجة : الرؤية التي تعري الجسد وتجعله موضوع فرجة.

فهل كانت المرأة تحترس من الدخول إلى فضاء الفرجة التخييلي خوفا من المغامرة تحت عيون الآخرين، تلك العيون التي تحول الجسد إلى موضوع للتلذذ المشترك؟

هل كانت المرأة تبتعد عن التمثيل حفاظا على جسدها، أو على صورته تحديدا، حتى لا تسهم الجماعة في تشكيلها وفق أهوائها ومكبوتاتها؟

هل كانت المرأة تجانب اللعب المسرحي حفاظا على مقدس جسدها وابتعادا عن تدنيسه بالرؤية التي ستجعله مشاعا بين الجميع؟

هذه أسئلة تحمل في طياتها عناصر أجوبة ممكنة..

4 ـ 2 ـ الممثل : أضحية أم خنثى...؟

كيف تحددت وضعية الممثل في المجتمعات القديمة؟ يستطيع هذا السؤال أن يضيء العلاقة الغريبة التي قامت بين المرأة واللعب المسرحي، لأنه يتصل من جهة بوضعية اجتماعية معينة، ومن جهة أخرى بمفهوم معين للمقدس الذي ينظم السلوك اليومي للجماعة.

من التساؤلات الجميلة التي طرحها تادوز كانتور Tadeuz Kantor في مسرح الموت ذلك التساؤل عن الرجل الأول الذي نهض يوما ما، خرج من الجماعة وبدأ يمثل. كان في ذلك الفعل جنون واضح، خروج عن ناموس الجماعة وقوانين حياتها. كان ذلك الفعل التمثيلي الأولي بحثا عن تحول وجودي ومغازلة ضفاف أخرى من الوجود. سيقول نيتشه Niesztche فيما بعد، من عمق جنونه، أن التراجيديا ـ واللعب المسرحي في نهاية المطاف ـ تحول Métamorphose ورغبة في العيش عبر الآخرين..

لكن قبل أن يكون التمثيل بحثا عن التحول، أو بحثا عن حياة أخرى، ألم يكن استعادة لوضعية أصلية، استئنافا للأصل يلحقه (أي التمثيل) بالممارسات التنكرية خلال الطقوس الاحتفالية. فارتباط اللعب المسرحي، والممثل تاليا، بالطقوس الاحتفالية في أثينا واضح إلى

درجة أن المسرح باعتباره، تولد من معطف تلك الاحتفالات الدينية التي كانت تقام للإله ديونيزوس.

خرج المسرح من الاحتفالات الدينية عبر التخلص من سلطتها، والاستقلال عنها بفضل التوجه نحو الفرجوي، وملامسة قضايا المدينة والمجتمع المدني. لكن ارتباط المسرح بالطقوس والشعائر بقي وطيد العلاقة معها باعتباره فرجة تتراوح بين المقدس والمدنس. كانت التراجيديا الشكل المسرحي الأول الذي خرج من عمق الطقوس؛ وأصل الكلمة يتكون من كلمتين Trage وOedia تترجمان : نشيد التيس، وهو التيس الذي كان يقدم قربانا للآلهة خلال الاحتفالات الديونيزية.

استطاع أرسطو أن يستنبط عمق التراجيديا الكامن في ارتباطها بالعنف الذي أصبح ما يجب البحث عنه «في جميع الأحوال التي تنشأ فيها الأحداث الدامية بين أصدقاء، كأن يقتل أخ أخاه أو يوشك أن يقتله، أو يرتكب في حقه شناعة من هذا النوع، وكمثل ولد يرتكب الإثم في حق أبيه أو الأم في حق ابنها، أو الابن في حق أمه، نقول : إن هذه الأحوال التي يجب البحث عنها»[16]. ولهذا اعتبر أرسطو "داعية الألم" عنصرا ثالثا من عناصر التراجيديا إلى جانب التحول والتعرف. تلك الأحوال العنيفة هي التي قادت رونيه جيرار R. Girard إلى أن يتساءل عن العلاقة المفترضة بين التراجيديا والعنف والمقدس.

سيتيح له هذا التساؤل البحث عن عمق الوشائج التي تجمع بين التراجيديا وبين العنف باعتباره سلوكا غريزيا عند الإنسان يبحث عن التخلص منه ومداراته. تتمحور نظرية جيرار حول العنف في أن هذا الأخير قوة مقدسة تضغط على الإنسان يفجرها في أقرب الناس إليه : «يبدو العنف البشري وكأنه مستقلا عن الإنسان، يأتيه من الخارج. لذلك نراه يذوب ويندمج في المقدس، مع القوى التي تأتي الإنسان من الخارج : الموت، المرض، ظاهرات الطبيعة»[17]. لهذا فالمقدس عند جيرار يتضمن كافة القوى الشريرة التي من شأنها إلحاق الأذى بالإنسان (قوى العنف)، والتي يبحث عن تجنبها ومدارتها.

سيتيح مفهوم العنف هذا للباحث أن يصوغ نظريته حول الأضحية التي تكمن وظيفتها في تنفيس الرغبة في العنف عن الإنسان، وتوجه تلك الرغبة بعيدا عن الأقارب والأحباب. وقد انتقلت الأضحية من الاضحية البشرية التي يتم اختيارها من الفئات الهامشية من المجتمع كالاطفال والعبيد، إلى الأضحية الحيوانية (الضحية البديلة) التي تعوض الإنسان وتحد من الخسائر : «يمكن أن يفهم أن ذبح الأضاحي الحيوانية يحول العنف عن بعض الكائنات التي يبحث عن حماياتها، نحو كائنات أخرى قليلا ما يهم موتها أو أنه لا يهم إطلاقا»[18].

إن ما يهمنا بالأساس من هذه النظرية هو تمييز رونيه جيرار بين العنف المدنس والعنف المقدس. فالأول عنف يستشري بين أعضاء الجماعة حين يرتكب بسبب الثأر الذي يقود الجماعة إلى الانهيار والتحلل، إذ دوامة العنف فظيعة لا تنتهي حين تبدأ. أما العنف المقدس

فهو ذلك الذي تجتمع عليه الجماعة وتتوحد ضد أضحية تتحمل كل شرورها وأخطائها. والأزمة القربانية هي ضياع الأضحية الذي «هو ضياع للاختلاف بين العنف الدنس والعنف المطهر. وحين يضيع هذا الاختلاف، لا يبقى لإمكانية التطهير من وجود، وعليه فالعنف الدنس المعدي، أي المتبادل ينتشر بين الجماعة»[19]. هكذا تستطيع الأضحية أن تجنب الجماعة انحلالا محققا، لكن غيابها المتمثل في الأزمة القربانية لا يستطيع الوقوف أمام استشراء العنف الدنس المتبادل بين الأفراد؛ مما يقود إلى انهيار البنية، ودخول الجماعة في الفوضى : «كشفنا عن الوظيفة التنفيسية للأضحية. ثم حددنا الأزمة القربانية كفقدان لهذه الوظيفة التنفيسية ولكل الفوارق الثقافية. إذا كان العنف الجماعي ضد الضحية البديلة ينهي الأزمة، فإن ذلك يعني أن هذا العنف يأتي في بداية نظام قرباني جديد. إذا كانت الضحية البديلة هي الوحيدة التي تستطيع إيقاف عملية تهديم البنية، فإن ذلك يعني أنها في بداية كل بنية»، [20].

كانت الأزمة القربانية في بداية بنية الحضارة اليونانية حين أفرزت النظام القضائي الذي عوض العنف المقدس وحد من استشراء العنف الدنس عبر احتواء الثأر الذي كان أسلوبا للقصاص. كما كانت تلك الأزمة في بداية بنية جديدة هي المسرح، وتحديدا التراجيديا التي تجلت في قمتها مع عمالقة المسرح اليوناني : أشيل، يوريبيد، وسوفوكل. لقد رأينا مع أرسطو أن العنف من أجزاء التراجيديا، أما جيرار فقد عاد هو الآخر إلي التراجيديا لإثبات نظريته حول العنف والمقدس. وقد اتخذ من أوديب ملكا لسوفوكل نموذجا يبرز هذا التوجه الغريزي نحو العنف عند الإنسان؛ لقد قتل أوديب، دون شعور منه، أباه وارتكب زنى المحارم مع أمه. سيقود هذا العنف الدنس أهل طيبة إلى الفوضى وبداية الانهيار حين سيعم الطاعون ويستشري الموت. في هذه اللحظة كان من الضروري البحث عن أضحية تتحمل كل شرور الجماعة، وتستطيع أن تعيد لهذه الأخيرة وحدتها حين ستتيح لها فرصة ممارسة العنف المقدس. سيكون أوديب هو البطل/الأضحية الذي سيعيد طرده الاستقرار والطمأنينة للجماعة. إنه البطل الملعون سبب كل الشرور، وبعد طرده وذهابه بعيدا سيصبح هو مخلص الجماعة ومنقذها : يظل البطل مصدرا للعنف والفوضى مادام مقيما بين الناس، ولكنه يظهر كمخلص عندما يتم القضاء عليه، ويتم ذلك دوما بطريقة العنف»[21]. نستطيع أن نستخلص مع جيرار أن التراجيديا هي محاكاة العنف الأولي الدنس الذي تواجهه الجماعة بالعنف المؤسس المجمع عليه؛ وأن الطقوس ـ والمسرح ضمنها ـ تعرف اختراق المحرم من أجل الشفاء منه.

وبناء عليه، كانت التراجيديا وليدة الأزمة القربانية التي هددت الجماعة بالانهيار، واستطاعت أن تكون نوعا تعبيريا يكثف انتقال المجتمع الأثيني من مرحلة الانهيار الثقافي والديني إلى مرحلة الاستقرار بفضل تجاوز الأزمة القربانية. ولم تكن التراجيدا ـ وتاليا المسرح ـ وليدة الديمقراطية الأثينية كما ذهب إلى ذلك العديد من النقاد؛ بل كانت تعبيرا عن تصدع البنيات الثقافية والدينية في المجتمع. ولهذا، لم تكن التراجيديا حاضرة خلال تاريخ المسرح إلا في لحظات معينة لا تتكرر كثيرا.

حين نسلم بأن المسرح تولد عن أزمة قربانية فهذا يعني أنه كان من الطقوس التي استعادت النظام القرباني. ومن الطبيعي أن تكون مواضيع مثل : العنف والعدالة والموت والقضاء... وغيرها من المواضيع المتواترة في المسرح لحظة بزوغ نجمه. ويترتب عن هذا كله أن ظهور وظيفة الممثل ـ إن استطعنا أن نتحدث عن وظيفة في تلك اللحظة ـ ارتبطت ببحث الجماعة عن أضحية تتحمل كل الشرور، وتستطيع أن توفر للجماعة ممارسة لتحديد النظام الثقافي. فهل كان الممثل هو الأضحية التي أعادت النظام القرباني إلى موضعه؟ إن تأمل وضعية الممثل الدونية خلال مراحل تاريخ المسرح تؤكد هذه الفرضية. لقد كان الممثل دائما على هامش المجتمع، لا يعترف به في هرمية الطبقات الاجتماعية. بل إنه كان في بعض اللحظات التاريخية منبوذا لا يسمح له باقتناء الأراضي، ولا يعترف له بالأبناء كما وقع في العصور الوسطى خلال تحكم الكنيسة بالنظام السياسي في أوربا. إن ارتباط ظهور المسرح بالنظام القرباني أتاح للرجل أكثر من المرأة أن ينخرط في اللعب المسرحي ويلتصق به، إذ أصبح التمثيل ممارسة طقوسية يتجلى عبرها المقدس. ومن الطبيعي أن هذه الخلاصة تطرح سؤالا جوهريا : لماذا لم ينظر إلى المرأة باعتبارها قربانا مفترضا في الحضارات البدائية؟

ظهور التمثيل داخل الممارسة الطقوسية يربطه بالشعائر التنكرية التي سادت في الاحتفالات الديونيزية التي كانت تقام احتفالا بالإله ديونيزوس. سادت هذه الاحتفالات التنكرية في أثينا منذ القرن الخامس قبل الميلاد لحظة ظهور المسرح. يشير إلى ذلك بلوتارك : «في اسبرطة، تلك التي تتكلف بالعروسة تحلق لها رأسها، وتلبسها أحذية ولباس الرجل، ثم تمددها على الفراش وحيدة دون ضوء. يلحق بها الزوج بعد ذلك خلسة...»[22]. وفي أرغوس تضع العروسة لحية خلال ليلة العرس. وفي كوس، يرتدي الرجل لباس المرأة لاستقبال زوجته[23]. إن توازي هذه الممارسات التنكرية مع الاحتفالات الطقوسية التي تولد عنها المسرح، والطريقة التي اتبعها الممثلون في اللعب المسرحي حين بدأوا يرتدون الأقنعة والأحذية العالية يجعلان التمثيل لصيقا بذلك التنكر الجنسي، يفسر مارسيا إلياد ذلك التنكر الجنسي بأنه يتعلق «بالخروج من الذات، باتعالي عن وضعية خاصة وتاريخية إلى حد كبير، وباستعادة وضعية أصلية عبر إنسانية وعبر تاريخية بما أنها سبقت تشكل المجتمع الإنساني، وضعية متناقضة يستحيل الاحتفاظ بها في ديمومة الدنيا والزمن التاريخي، ولكن يهم إدماجها مرحليا من أجل ترميم الامتلاء الأصلي وتجديد مورد القدسية والقوة التي لا يكتمل، ولو خلال لحظة قصيرة»[24]. يلتحق إذن التنكر الخنثوي بالبحث عن الأصل والعودة إلى الوضعية الأولية للإنسان حين كان متوحدا غير منشطر. هذه الوضعية هي التي تمنحه القوة المقدسة التي ينضب معينها باعتبارها قوة تجدد الحياة حين تعود إلى المنبع الأصلي.

هكذا، يتماهى اللعب المسرحي بالتنكر الجنسي، ويصبح هذا وذاك استعادة لوضعية أصلية ومحاكاة لها؛ فاللعب يحاكي العنف الأولي والتنكر يستعيد وضعية خنثوية أصلية

ومقدسة. لكن هذا التماهي يلزمنا باعتبار اللعب المسرحي من الأساليب والطقوس التنكرية المنظمة التي استطاعت أن تتحرر ولو جزئيا من السلطة المباشرة للديني لكي تستطيع الاستجابة لقضايا مدنية ولاعتبارات فرجوية بالخصوص. تلك الاعتبارات الفرجوية تحددت في إنتاج فرجة منظمة يحرص عليها رجال الدولة في أثينا ويتلقاها جمهور منظم. ومن ثمة، يتحول اللعب المسرحي إلى محاولة لاستعادة الوضعية الخنثوية للإنسان، وكشفا عن أنثوية الرجل، إن لم يكن في النهاية تعبيرا عن حنين جارف لتلك الأنثوية المفقودة.

هكذا، يضحى اللعب المسرحي تنكرا أوليا يبحث به الرجل عن استعادة وضعيته الأصلية الجامعة بين الذكر والأنثى، بين الروح والجسد. ولم يكن اعتباطيا أن المسرح وظف في بدايته الأقنعة التي كانت من الأكسسوارات الأساسية عند الممثل اليوناني. والأقنعة هي الأداة المثلى للتنكر والبحث عن التحول الجنسي. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : لماذا لم تشارك المرأة في التنكر المسرحي، مادامت كانت تشارك في الاحتفالات التنكرية؟ بمعنى آخر ألم تكن معنية بذلك الحنين إلى الأصل؟ تقدم النصوص الدينية امرأة باعتبارها فرعا تولد عن أصل كانه الرجل : لقد أخذ الرب ضلعا من آدم وشكل منه حواء التي أغرته فيما بعد بالأكل من الشجرة. جاء في الكتاب المقدس : «خلق الرب الخالد امرأة من الضلع الذي أخذه من الرجل، وقادها إليه، قال الرجل : هاهي التي هي عظم من عظامي، ولحم من لحمي. سنسميها امرأة لأنها أخذت من الرجل لهذا ترك الرجل أباه وأمه، وارتبط بزوجته، وأصبحا لحما واحدا»[25].

لابد للحديث عن علاقة اللعب المسرحي بالتنكر أن يعود إلى المسرح اليوناني ما قبل الميلاد، لأنه في تلك اللحظة كانت العلاقات الجامعة بين المسرح والمقدس ماتزال بادية للعيان، ولم تكن قد حجبتها بعد الكثير من المتغيرات الحادثة بسبب تطور الحياة المعاصرة كما هو الحال الآن. ثم إن تلك اللحظة قد عرفت المسرح في لحظته الأولى، لحظة التوتر مع الطقوس وأشكال المقدس بشكل عام. وقد بقيت تجليات المقدس حاضرة في المسرح رغم كل المحاولات التي قصدت إلى تخليص المسرح من ملامحه المقدسة. هذا ما يقودنا إلى اعتبار تماهي اللعب المسرحي بالتنكر في بداية المسرح مايزال حاضرا بخفاء في الممارسة المسرحية المعاصرة، خاصة والمسرح الغربي والعربي يعرفان عودة إلى المقدس، واستئنافا للمسرح الطقوسي. ومن الطبيعي أن يقودنا هذا الاستنتاج إلى أن نسحب ما قدمناه حول المرأة والمسرح اليوناني على المسرح بشكل عام، وضمنه المسرح المغربي. ولعل هذا الحديث يطرح إشكالا ليس هنا مجال التفصيل فيه، يتعلق بالعودة؛ كلما وقع الحديث عن المسرح؛ إلى المسرح اليوناني رغم بعده في الزمن، واختلاف المسارح عنه الآن في المكان أي في الخصوصيات الجمالية والفكرية. وبعيدا عن هذا الإشكال الذي يؤشر في النهاية على احتفاظ المسرح بجوهر مقدس عبر الزمن، فإن العلاقة بين المرأة والمسرح تتجاوز في جانب منها بعض الاختلافات الثقافية بين مسارح الشعوب، لتنحصر في جوهر المسرح باعتباره نوعا متميزا يجمع بين

الشفوي اوالمكتوب، وبين المرئي والمسموع، وبين المتخيل والملموس، وبين الممثل والجمهور؛ هذه الخصوصية الأجناسية للمسرح هي التي ترتقي عن الاختلافات الثقافية، وتجعل من العلاقة بين المرأة والمسرح قضية إشكالية في أغلب المسارح العالمية. ويكفي أن نشير إلى أن غياب المرأة عن المسرح ملحوظ حتى في المسرح الصيني والياباني على غرابته واختلافه الجذري عن المسرح الغربي.

إن ما نريد أن نؤكد عليه هو أن اللعب المسرحي يقع بين حدين : حد التنفيس عن العنف ومحاكاته، وحد التنكر الجنسي والبحث عن التحول. وبعيدا عن هذين الحدين، بحثت المرأة عن أساليب أخرى للتعبير، كان الرقص من ضمنها، أو كان أهمها عل الإطلاق؛ دون أن نغفل فنونا أخرى برعت فيها المرأة فكانت تميزها عن غيرها. إلا أن وقوع اللعب المسرحي بين حدي العنف المقدس والتنكر المقدس يطوح بالتمثيل في رحاب الطقوس والشعائر التي يبحث بها الإنسان عن التواصل مع القوى المقدسة كيفما كان نوعها، سواء كانت قوى شريرة يحذر جانبها، أو كانت قوى محرمة وممنوعة، أو كانت قوى واهبة ومانحة للحياة.

ولعل هذا الجانب الطقوسي للعب المسرحي يطرح من جديد ذلك السؤال الذي طالما أرق المسرحيين العرب، خاصة منذ انبلاج عهد التجريب في المسرح العربي، المتمثل في البحث عن الظاهرة المسرحية عند العرب قبل محاولة مارون النقاش خلال القرن التاسع عشر. فإذا كان المسرح في النهاية طقوس مقدسة، تستدعي أساليب ظهور المقدس وتجلياته، فلماذا لم يعرف العرب الظاهرة المسرحية؟ قاد هذا التساؤل إلى إجابات عديدة منها من نفى وجود المسرح عند العرب القدامى، ومنها من احتج على وجوده بصيغة غير تلك التي وجد بها عند الغرب، ومنها من وفق بين الرأيين. ولهذا، فإن علاقة المرأة بالمسرح لا تطرح بنفس الحدة في المسرح العربي بقدر ما تطرح في أشكال الفرجة الشعبية.

وبعيدا عن هذه القضية التي أثارت نقاشات عديدة، فإن المرأة قد بقيت زاهدة في اللعب المسرحي إلى حدود الأزمنة الحديثة، على الأقل في الغرب. وفي المسرح العربي استطاعت المرأة أن تدخل لجة التمثيل منذ ظهور المسرح في أواسط القرن التاسع عشر؛ ذلك أن هذا الفن الجديد الوافد مع حملات الاستعمار والتحديث الغربي للبلدان المتخلفة سيكون من المجالات التي ستضمن التجديد والتغيير لأساليب الكتابة العربية التقليدية، وللأجناس الأدبية القديمة، ولهذا، سينخرط أغلب رواد النهضة في الكتابة المسرحية تأشيرا منهم إلى أن الكتابة المسرحية من علامات تحديث الفكر والأدب العربيين.

ورغم ذلك، يطرح دخول المرأة إلى المسرح في الأزمنة الحديثة أسئلة كثيرة، لعل أهمها تلك التي تتعلق بالمقدمات التي أتاحت لها هذا الدخول وسهلت تحققه.

5 - المرأة ممثلة وأسطورة نرسيس.

ليس ابتعاد المرأة عن التمثيل إذن تعبيرا عن وضعية مجحفة في المجتمع بالضرورة، بقدر ما هي وضعية تخص المرأة في تميزها الجنسي وخصوصيتها في إنتاج المتخيل وأشكال الاحتفال. إنها وضعية تخص المرأة في علاقتها بالفرحة الشعائرية التي كانت أصل المسرح المنذور في البدء للرجل. والدليل على هذا أن دخول المرأة إلى المسرح وإن اقترن بالأزمنة الحديثة، فإنه وقع في لحظة لم تكن المرأة قد حققت بعد تحررا من وضعيتها المجحفة في المجتمع، ولا تخلصت من سلطة الرجل التي طالما ألقى عليها الكثيرون مسؤولية وضعيات طبيعية للمرأة في المجتمع. لقد اقترن دخول المرأة إلى المسرح بانتقال المجتمع الغربي إلى زمن الحداثة والتطور؛ الزمن الذي أعلى من شأن الفرد وأعطاه إمكانية البروز خارج سند الجماعة. الزمن الذي أعلى من شأن الإنسان الأوربي على حساب الأجناس الأخرى وخلق أسطورة الإنسان الأبيض.

وليس من المصادفة أن يتوازى دخول المرأة إلى المسرح مع نهوض السيرة الذاتية في حقل الدراسات الأدبية، والسردية تحديدا. فالسيرة الذاتية في نهاية التحليل جاءت تتويجا لأسطورة الأنا الغربية المتفوقة التي بدأت تعلن عن نفسها خلال الأزمنة الحديثة. ستصل السيرة الذاتية إلى امتلاك مشروعية الانتماء الأجناسي الأدبي خلال القرن العشرين بعد صراع طويل مع التصورات الإيديولوجية المتحكمة في التجنيس الأدبي؛ والتي كانت تلغي - عن قصد أو عن غيره - الكتابات الذاتية نظرا لخروجها عن معايير الكتابة ذات الامتدادات الجماعية التي تضمن اعترافا بالنص من جهة، وانتماءه إلى النوع الأدبي من جهة أخرى.

فهل يكون التحاق المرأة باللعب المسرحي تتويجا رمزيا للأنا، وتجليا لمقدس جديد بدأ يمارس نشاطه ضمنيا في ذهنيات المجتمعات الحديثة عبر استئناف البحث عن الأصل، وتشكيل صورة الجسد من جديد. يرى جيل ليبتوفتسكيGilles LIPTOVETSKI أن أسطورة نرسيس هي التي تشتغل بخفاء في ذهنية المجتمع الحديث فالقطيعة التي حدثت بين المواطن المدني والرجل السياسي بفعل الكوارث الإيكولوجية والتسلح النووي والأزمة الاقتصادية قادت إلى تعويم صورة المستقبل في الضبابية والسوداوية مع إحداث القطيعة مع الماضي. وهكذا أصبح التمحور على الذات هو المتحكم في الإنسان الحديث، وبدأت صورة نرسيس هي التي تعبر رمزيا على الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة؛ «وبعيدا عن أن تكون النرجسية ناتجة عن عملية متحررة لـ"امتلاك للوعي"، فإنها ناتجة عن تبلور منطق اجتماعي فرداني ولذي Hed-oniste يثيره عالم الأشياء والعلامات، ولمنطق علاجي وبسيكولوجي تبلور منذ القرن التاسع عشر بفضل المقاربة البسيكوباتولوجية»[26]. تولدت هذه النرجسية كذلك عما يسميه ليبتوفتسكي تفتيت الأنا Désagrégation du Moi عبر تحطيم الكليات، وإغراق الذات في المعلومات والأخبار، وتفتيت الجماعات، وعبر تجاوز مفهوم المجهود الذي لم يعد موضة لصالح

التحقيق السريع للرغبة وكأنه التطبيق الحرفي للتشخيص النيتشي لاتجاه العالم الحديث نحو "ضعف الإرادة[27]. قاد تفتيت الأنا إلى التمحور حول الذات باعتبارها الحقيقة الوحيدة في عالم متغير يصعب امتلاك قوانين تحوله واتجاهاته؛ حتى أصبحت بعض الأحداث الكبيرة والخطيرة تقع فجأة، دون أن يحسب لها أي حساب.

علينا أن ننتبه إلى أن ما سمي لحد الآن وسائل الإعلام والتواصل كانت في الحقيقة وسائل القطيعة وغياب التواصل. إن الشاشات بكل أنواعها، وأجهزة الإعلام وقنواته، وأجهزة الحاسوب ومشتقاته، وأنظمة الإشهار والتوزيع والنشر، وغيرها.. . كلها تقود إلى تعطيل التواصل الجماعي، وتقتل أشكال التداول الاجتماعي، لحساب انغلاق الذات، وانكفائها على نفسها. وأمام الشاشة ـ أي شاشة ـ لا مجال لتبادل الحديث أو الحوار؛ وأمام الصور الإشهارية تنعزل الذات لتحلم بوعود الصورة المجانية، وأمام الحاسوب لا فرصة للتواصل المستمر مع الآخر... إنها كلها وسائل تعزل الأنا عزلا ضروريا لاستمرار المجتمع الاستهلاكي القائم على التوزيع المنظم للبضاعة، وعلى ضرورة استقطاب المستهلك لاقتنائها وحيدا، دون أن تتاح له فرصة الاستهلاك المتبادل الذي يقوم على تبادل أعضاء الجماعة جزئيا لبضائع منتقاة. هكذا يتم عزل الفرد في المجتمع الاستهلاكي، ويتم تفتيت الأنا لصالح أنظمة الدعاية والإعلام والاستهلاك. وبموازاة مع تفتيت الأنا يتم تشتيت العالم، وتحويله إلى متخيلات وفرجات إعلامية عبر القنوات التلفزية والإعلامية، حتى أصبحت «صور الموت بضاعة تقدم لنا بكياسة،... وأصبحت مذابح رواندا تباع لنا إلى حد إرهاق المتفرج إرهاقا يفرض الانتقال إلى شيء آخر، ولو كان النقل المباشر لمشهد موت متسابق الفورميلا 1، على حد تعبير جويل جوانو Joel Jouannaue الذي يرى أن المسرح يدفع ثمن تحويل الوقائع الحقيقة إلى متخيل يباع للمتفرج في الشاشات[28].

إن القيمة التي تهيمن على المجتمعات الاستهلاكية الحديثة وتتحكم في تنظيم معطياتها هي قيمة التشظي؛ حيث تتم تشظية كل ما يشكل كلا غير قابل للاختراق، أو متمنعا عن الاستثمار الاستهلاكي، بما في ذلك العقليات والذهنيات الخارجة عن منظومات الحداثة الغربية. ولعل انتهاء القرن العشرين تحت عناوين مثل : انهيار الإديولوجيات، انهيار الأنظمة الشمولية، نهاية التاريخ... دليل كاف على أن التشظي أصبح قيمة مهيمنة على الأنظمة الرمزية والتداولية، حيث أصبح تشتيت الكليات هو الضامن لامتلاكها وتوجيهها. لكن ما يهمنا من هذا، هو أن المسرح نفسه صاغ حداثته وأسسها على فكرة التشظي والتجزيء فاتجاهات المسرح الحديثة استندت على رغبة قوية في تجاوز المسرح الكلاسيكي وتشتيت كلياته ومعاييره شبه المطلقة، وأقامت مشروع الحداثة المسرحي على التركيز على الجسد المنسي في الثقافة الغربية الذي حملته المسيحية الخطيئة إلى درجة أن مارست عليه ضغطا لا يتصور. وقد لجأت الحداثة المسرحية إلى الثقافات البعيدة لكي تستلهم معايير التجديد، وكان المشرق

الأقصى الحقل الغني بجماليات الحداثة المسرحية الغربية. لقد أقام برتولد برشت مسرحه الملحمي على مبدأي التجزيء والتركيب، حيث يتم تجزيء كل مكونات النص والعرض من حكاية وديكور وإضاءة... وإعاد تركيبها من جديد في لوحات مستقلة تحمل كل واحدة عنوانا مستقلا. فيما اتجه أرطو إلى إعلان الثور ة العارمة على المسرح الكلاسيكي باحثا عن تفتيت جمالياته المتهالكة المنسجمة مع حضارة التصنيع الغربي التي قادت إلى التشيؤ وانهيار القيم الإنسانية. كانت القسوة التي اختارها أرطو هي السلاح الوحيد لإعادة الإنسان إلى صفائه الأصلي الأول. أما غروتوفسكي فقد اتجه إلى تشتيت الكلية المسرحية مراهنا على أن الفعل المسرحي يستطيع أن يتحقق بالممثل وحده، دون إضاءة أو ماكياج أو ملابس أو ديكور؛ فالعنصر الأساسي لتوليد الفرجة المسرحية هو جسد الممثل، وعليه يجب الاعتماد.

هذا الاعتكاف على الذاتية هو الذي صاغ الكثير من أشكال التعبير الراهنة، وأحدث تغيرات في أخرى ماتزال حاضرة بقوة في منظومة الأجناس التعبيرية الأدبية وغيرها (المسرح مثلا). وإذا كان من الممكن اعتبار اقتراب المسرح من الجذبة، مما أتاح للمرأة دخوله بحثا عن ممارسة مشروعة في المجتمع تسمح لها بالتنفيس عن مكبوتاتها، وهي نفس الوظيفة التي تؤديها أشكال الرقص الغربي الباذخة؛ فإنه من الممكن كذلك النظر إلى اقتحام المرأة التمثيل بحثا لا شعوريا عن استعادة أصل أضاعته حضارة الاستهلاك، وامتلاكا جديدا للأم التي تعادل الذات، ورغبة قوية في مواجهة كل أشكال التشيؤ والاستلاب المتنامية مع الحداثة وما بعدها. إنه التماهي اللاشعوري مع أسطورة نرسيس وتمثلها شكلا ينظم السلوك اليومي من جهة وينظم أشكال التعبير من جهة أخرى. في الاعتكاف على الذات وتمثل أسطورة نرسيس بحثا عن استعادة الأنا المشتتة بفعل النظام الاستهلاكي نجد المجال الرحب لفهم دخول المرأة للمسرح في الأزمنة الحديثة، كما نفهم هذا التسابق الرهيب نحو تبني قضية المرأة حقوقا ومطالب ونضالات وتضامنا...، إن لم نقل تضخيم قضية المرأة (اليوم انتهى مؤتمر بيكين حول المرأة).

هكذا، يثبت لنا أن المسرح في علاقته بالمرأة مايزال يكثف مضمونا مقدسا رهيبا، ويضمر قو ة كبيرة على احتواء الأبعاد المقدسة للحياة الحديثة؛ مما يؤكد من جديد على أن زمن المقدس لم يول بعد، فلكل زمن مقدسه وطقوسه، والمسرح فن مقدس بامتياز.

6 - تركيب.

كان الرجاء مما سبق التوصل إلى ثلاث غايات :

الأولى : إثبات أن العلاقة بين المرأة والمسرح بعيدة عن أن تكون عادية مألوفة مثل تلك التي قامت بين الرجل وبينه. فهي علاقة سادها التوتر منذ ظهور هذا الفن عند الإغريق. وهو نفس التوتر الذي ساد التداخل بين المسرح والمقدس، إن لم نقل أن تلك العلاقة كانت جزءا من هذا التوتر.

الثانية : هي أنه ينبغي فهم العلاقة بين المرأة والرجل بعيدا عن منظومة المطالب الجاهزة للحركات النسائية وحقوق المرأة المغتصبة في المجتمعات الآبيسية. إنها منظومة، وإن كانت تملك صوابا في المجال الحقوقي، فإنها عاجزة عن إضاءة الخيوط الرهيفة التي تجمع المرأة بالفرجة والمتخيل في بعده المسرحي تحديدا. وإذا كان من الواجب علينا مساندة منظومة المطالب التي تتوخى إعادة الحق الذي أزهقه الباطل الذكوري منذ ما قبل التاريخ ـ وإلا سيحكم علينا بأننا محافظين وتقليديين ببساطة ـ فإنه من الضروري إعادة النظر في الكثير من قناعاتنا واطمئناننا فيما يخص تداول المرأة إبداعا ومتخيلا.

الثالثة : هي تناول فرجة النساء في رحاب المقدس الكفيل بتوضيح أشكالها ودوافعها وغاياتها؛ وهو الأمر الذي أتاح لنا تناول المرأة والمسرح في تقاطعهما مع ديناميات فرجوية أخرى مثل الرقص والموسيقى والغناء ومع ديناميات طقوسية مثل الجذبة والولادة والعنف... ولعل من اعتكف على البحث عن خصوصية الإبداع عند المرأة لم ينتبه إلى التميز الكامن في أشكاله صناعة الفرجة عند المرأة وإنتاجها للمتخيل.

وفي كل هذا، كنا نجد متعة في الحديث عن المرأة، وفي الكشف عن علاقتها بالمقدس والفرجة؛ ولعل من حقوق الرجل التي بدأت تغتصب حقه في متعة الحديث عن المرأة في البحث إذ تتجه أقلام إلى الحديث الجاف عن موضوع ممتع وهي تحسب أنها بذلك عادلة مع المرأة...، وتلك بدعة...

والأمر بعد هذا يضمر سؤالا جوهريا : هل يستطيع باحث أن يخوض في المرأة وتكعيباتها ويتحرر من شرط أنه رجل؟ أي هل للباحث ـ رجلا أو امرأة ـ أن يتخلى في بحثه عن شرطه الحياتي؟ هذا سؤال يحتاج إلى وقفة أخرى.

الهوامش

(1) حسن بحراوي، المسرح المغربي، المركز الثقافي العربي، البيضاء 1952، صفحة 97.

(2) Hammoudi Abdellah : La victime et ses masques, Edition Seuil, Paris 1983, p. 17.18.

(3) Eugenio Barba, Archipel du Théâtre, l'Age d'homme, Lausanne, 1977, p. 77

(4) مجلة أبواب، عدد 3، شتاء 1945، بيروت، صفحة 133.

(5) Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, PUF, 1972, p. 376

(6) عبد الحي الديوري، عن الجذبة والتصدع، "آفاق"، مجلة اتحاد كتاب المغرب، عدد 9، يناير 1982 صفحة 22.

(7) نفسه، صفحة 22.

(8) Augst Strinberg, Père, Edition Comédie - Française, P. 58-62

(9) نفسه، ص. 52.

(10) Henri Ghouier, Le théâtre et l'existence, Librairie Philosophique, j. Urin, Paris , p. 25.

(11) إيريك بنتلي، الحياة في الدرامة، ص. 159، المكتبة العصرية بيروت، 1982.

(12) Bertolt Brecht, Petit Organon du Théâtre, Edition L'arche, Paris, 1978, A. 6

(13) إيرك بنتلي، مرجع سابق، صفحة 158.

(14) Josette Ferale, La théâtralité, in Poetique, n° 75, Seuil, Paris, septembre 1988, p. 351

(15) رولان بارت، لذة النص، في مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 10، 1990م، ص. 9.

(16) أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، ص. 39.

(17) رونيه جيرار، العنف المقدس، ص. 108.

(18) نفسه، ص. 17.

(19) نفسه، ص. 69.

(20) نفسه، صفحة 118.

(21) نفسه، صفحة 112.

(22) بلوتارك أورده Mircea Eliade, Mephistophelcs ou Le Mythe de l'androgyne, Edition: Gallimard, 1962, p. 162.

(23) نفسه، صفحة 162.

(24) نفسه، صفحة 164/163.

(25) La Sainte Bible Nouvelle Genèse 2, Edition de Genève, 1979

(26) Gilles Liptovetsky, L'Ere du vide, Edition Gallimard, 1983, p. 76

(27) نفسه، صفحة 80.

(28) Joel Jouannouc : Comment résister au spectaculaire in la Revue du théâtre, n° 5, Paris juillet 1994, p. 11.

المرأة المغربية وضعية وتعاملا من خلال بعض أمثالنا

ذ. محمد أحمد اشماعو

تقديم حول الأمثال.

الأمثال، يا ما وضع لها من تعريف، ويا ما سيوضع، وفي كل الأحوال يتعذر إعطاؤها حقها من التقييم، وأن توزن الوزن الكافي اللائق بقيمتها العالية، وأن تختار لها المكانة الممتازة التي تستحقها من بين الإبداعات الفكرية... ومع ذلك سأحاول على ضوء الفترة الغالية التي مضيتها معها، خلال عدة أعوام من فتوتي حتى الآن، عسى أن أصل إلى أحكام أتمنى أن تكون وافية موصلة إلى الاقتناع :

إن الأمثال أقوال دقيقة وعميقة وشيقة، نتجت عن تجارب الأيام التي لا يحصرها عد، ولا تقف عند حد، ثم إنها تأريخ اجتماعي لواقع الأحوال، في مجتمعات أصيلة متأصلة، أي كما كانت قبل أن تخضع لمؤثرات خارجية، ضعيفة أو قوية أو عاصفة، حقا عاصفة لأنها عصفت بالأوضاع عصفا مزلزلا، أو على الأقل شابت الصفاء المعهود من أحوالنا، فغيرت الألوان والأشكال والأحجام، في الماديات وفي المعنويات على السواء، ولم يبق إلا ما احتفظ به الذين هم من منجاة من كل أنواع التدخل والغزو والمسخ، في عزلة عن الناس ومزدحماتهم.

إن الأمثال لا يعرف تاريخ محدود لظهورها، فهي أزلية كما يقال، ولا يعرف من القائل أو القائلون، في أول الأمر، ومن أية طبقة هم، وما هي نوعيتهم بين نوعيات البشر، وفي ماذا تشابهوا فيما بينهم ومع غيرهم، وفي ماذا اختلفوا . ثم في أية جهة من الجهات ظهروا، وكان لهم الامتياز والتفوق.

إن مستعملي الأمثال يلاحظون تشابها بين بعض الأمثال، قربت المسافات أو تباعدت، فهل السبب فيه الاقتباس والمحاكاة بالاتصال والتزاور؟ أم هو مجرد توارد الخواطر؟ أم هو تشابه في المشاعر عند الاحتكاك بالحياة، أو هو شيء من فيض الوجدانات الإنسانية الخيرة؟ التي هي في الأصل متشابهة في الأصالة والتعمق، يكفي عندئذ أن يكون هناك وعي وتفتح، من أجل الأخذ والعطاء.

لكأني بالقائلين الأولين جماعة من الحذاق الرقاق خالطوا الدنيا وأناسها، وأخذوا وأعطوا، ونافسوا ونوفسوا، ووثقوا فصدقوا أو خدعوا، ذاقوا حلاوة الخير، وتجرعوا مرارة الشر، سعدوا أحيانا وشقوا أحيانا، فكان منهم صبر وثبات، أو كان منهم انعزال وابتآس، وفاضت الصدور بمخزوناتها المتنوعة، فكانت التعابير - أو ما يعبر عنه بالأقوال السائرة - عن الرضى والاغتباط، أو تعابير القبول والتسليم بما حصل، أو كان الضيق منها والاشمئزاز...

وكما يصوغ الشاعر خوالجه وعواطفه شعرا موزونا مقفى، فالنخبة من الرجال والنساء كذلك كانوا يفعلون، يرسلونها قولات في جمع، فتلتقطها الآذان الواعية، وتصونها الحوافظ اللاقطة، ومن هناك تخرج (قولة سائرة) على كل لسان، معجبة بصياغتها وتركيزها وسهولتها ووضوحها، ومن أذهان واعية، إلى أذهان واعية أخرى، التي لا تقل عنها وعيا وفهما وتذوقا... وهكذا فكثير من الأمثال هي أصلا من الأقوال السائرة.

والمثل ميزته في إيجازه ورنته السجعية، وفي سهولة حفظه، وقابليته للتداول، وفي حظوته الكبيرة لدى الخاصة من الناس ومن عامتهم كذلك، وبسبب طابع المروءة فيه، هو يسير بين الأبوين بحضور أبنائهم بلا حرج، وبين العالم وطلبته دون إجفال، وحتى ولو كانت فيه فلتة، فإنه يقع التجاوز عنها... على شرط أن يطرح ببراعة في مناسبته، وفي مناسبته، فقط. وإلا عابه الإقحام وسوء الاستعمال.

إنه لا يهمنا - في هذا العرض - من هذه الأمثال الممتعة إلا الاجتماعي منها، التي لها علاقة بالأسرة على الخصوص، ما يتعلق بالعنصر النسوي على الأخص، انسجاما مع موضوع هذه الندوة المباركة.

ويجدر بي أن أشير إلى أن الأمثال التي ستطرح من بعد هي لمجتمع سابق، وإن كانت له بقايا، فكثير من الإشارات الخيرة وغير الخيرة انتهى أمرها، بسبب التطورات الاجتماعية التي دخلت على مجتمعنا من خمسين سنة خلت، وأعتذر عما قد تحدثه بعض الأمثال من إحراج، إذ (حاكي الكفر ليس بكافر) كما يقال... على أننا سنرى في بعضها مدى التقدير والإعزاز للأنثى المكرمة، وهي الأم والأخت والزوجة والإبنة، ولكن هناك مؤاخذات للمشاكسة والمتكاسلة والمزاحمة كضرة... فهيا نقم بجولة بين هذه الأمثال الشعبية، عطاء شعبنا الملهم الواعي المتبصر..

أ - عن الوضعية.

1 - عند التقدير والإعزاز والتنويه.

- حسن ما عملت، بكرت ببنت.
- اللي ما عندها بنات، تتهلا فراسها وهي بالحياة (لتمتع نفسها، فلامن يمتعها من بعد)
- اللي ما عندو بنات، ما عرفو حد باش مات (لأن التحدث بتفجع يكون منهن)

- يارب، اعطيني بنية، تزين لي تابوتي، فالنهار اللي تجي موتي.
- اللي عندها بنية، حافظها الله وهي حية (رعاية البنات لأمهن معروفة).
- شوف باب بيتها، وخذ بنتها (فالحذاقة والأناقة مشهودة ومتعود عليها).
- إيلا خفات عليك البنت فالدار، شوف خوها فالمحضار (أي الكتاب).
- ما تتشوف شي من السما، غير دور الحلقة (الحلقة : فتحة الدار القديمة على الفضاء)
- ولد بنتك زوينة، واما الحداكة تتعلمها تتعلمها (الحداكة : مزاولة العمل بمقدرة ونشاط).
- شوف الزين، منين ينوض من نعاسو، قبل ما يغسل وجهو، ويمشط راسو (طبيعي).
- ما كاين غير اللي يسولك على يماك، أما باك ما سوّل عليه حد (الاهتمام بأحوالها أكثر).
- لالة، تعرف ولادها فالظلام (لالة : سيدتي. دلالة على شدة التعلق من الأم وأولادها).
- الخير امرا، والشر امرا (قيادة ومصاحبة نحو القمة، أو دفع نحو المنحدر).
- يعطيك يا بنتي راجل مقدود، ومّو ساكنة تحت اللحود.
- شوف لبنتك قبل ما تشوف لولدك (إذ هو يخالط ويعرف ويسأل، وهي لا تفعل).
- هذا ما بغيتو، هذا ما حبيتو، هذا مسكين خسارتو... (حيرة العازبات).
- السوق ما يعمر مرتين (لا تفلت الفرصة المواتية، التي لا تعود بعد فوات الأوان).
- البنت إيلا بارت، على سعدها دارت (قد يأتي ميسور كان يبحث عن رصينة رزينة).
- گعاد بالسلامة، ولا زواج الندامة.
- لالة، ما تزوج شي، هاكة خير، فاينما تكون شعبانة نكون فيها (فقط من أجل لهو سنوي).
- بنت سيد الكندوز، على رزق بابها تدوز (أموال السيد الأب في الاعتبار الأول).
- خذ البنت من حضان مّها.
- دار البنات خالية (كل واحدة تتزوج وتنصرف إلى بيتها).
- الزين حبو ربي.
- قدام داركم، نتنهد، ويسيلو دموعي (الشغف الطاهر لم يخل منه زمان ولا مكان).
- زهق لو عليها (مشغوف إلى حد الخبل).
- يشوف فيها، ويقول عندي غدا العيد.
- إيلا بغاك القمر وهلالو، آش عندك فالنجوم إيلا مالو.
- ما تخشي شي يديها فالما البارد (أعفاها من كل شغل).
- عاملها فالدنيا دنيتين.
- الشعرة منها بألف.
- يار بي خلي ليها زمانها، يرفد لها محانها، ويعلّي شانها.
- طايحة على جناب الوصلة (الوصلة : اللوحة الكبير ة لحمل الخبزات للفرن) : مدلعة.
- مولفها قاعدة خايبة (يتركها تفعل ما تشاء).

- الوسادة، غلبت لولادة (المرأة أوثق صلة بزوجها، من كل امرأة أخرى، ولو بنته).
- لهلا يحرم ولية من سعدها (الأمل قوي ألا تحرم سيدة من الحظ السعيد).
- المرا تفرح وتسعد بيامها، والاحمق بن الاحمق اللي لامها.
- راجلي وافي ولا جافي، هو اللي نوسد لو اكتافي.
- راجلي علي راضي، وانت مالك آسيدي القاضي؟
- عيشة القادة، حتى واحد بحال راجلها مادا (مادا : ما ظفر بمثلها).
- لا يتيم إلا يتيم الام.
- يتيم الام بكاني واخا راه شيباني (التحامل عليه مستمر).
- الترابي مرا (المرأة هي القوامة على تربية أبنائها بلا فتور).
- الطريق ولو دارت، وبنت الناس ولو بارت (الاختيار مأمون في كليهما).
- لا تقولوا عيشة تزوجت هنية عليها، حتى تقطع الواد وينشفو رجليها (ما أقرب الآفات).
- مولات الدار اعمارة، واخا تكون غي حمارة (في ذكاء حمارة. غي : سوى).
- هجيجلت الصبا (امرأة جد شابة حرمت من زوجها، تصلح جدا، للعشرة مجددا).
- سيالة مخملة، خير من لحية مكملة (امرأة بوشمة على الذقن ومقتدرة، خير من متهاون).
- جمعتلو شملو، واحضاتلو مكانو (أليست هي رفيقة الحياة؟).
- الصورة صورة الله، والفعايل فعايل ولاد الناس (دميمة وقوامة).
- الزين يحشم على زينو، والخايب غير إيلا هداه الله.

2 ـ عند التحفظ والتخوف وأخذ الحيطة.

- ناقصة ملحة (محرومة من مزية القبول).
- اخنيفسة وتونس، خير من غزالة وتهوس (اخنيفسة : الخنفساء، أي البخوشة وهي بشعة).
- المرا بلا زواج، عرصة بلا سياج.
- الذهب صدا، والملف ندا (للفتية التي تستعجل الزواج. فالذهب لا يصدأ، والصوفيات بلا رطوبة).
- اللي خذا المرا الصغيرة، حاز الخير والذخيرة (بشرط الكفاءة).
- يا اللي عاجبك الزين واللباس، رد بالك للحبالة والنفاس.
- لا خير فالمرا اللي تجول، لا خير فالراجل اللي ما يجول.
- ضرستك إيلا وجعتك قلعها، بنتك إيلا كبرت ودعها.
- البنت زجاجة بلارة، وإيلا تهرست يا خسارة.
- البنات فالدار، والزمان غدار.
- موت البنات ستر.

- الليل طويل يام لبنات، يمشي ليك وانت تحزري فالغاضبات (إذ لكل واحدة مطالب لم تلب).
- مول السلعة الذليلة، يطيب العشا، ويشعل لفتيلة (يعني أب البنات المتودد بشكل زائد لصهره).
- البنت يديها راجل، والولد تديه مرا، وانا وانت بين القايلة والصمرا.
- واك، واك عليك، يا للي مات، وخلا موراه سبع بنات.
- عروسة قد الفرح (تليين للكلام لئلا يكون تهجم، وإلا فسن الزواج فاتت).
- خانها ذراعها، قالت سحرو لي.
- رضيت بالهم وما رضا بيا، اللي اعطيتوا بنتي ردها ليا.
- كيت اللي ولدوك، أما اللي داوك راهم ردوك (كيت : يا للحرقة والنكبة).
- مول دارك وما ولفتيه، وولدك وعلى ما ربيتيه،
- مول دارك لا تعاود لو سرك، لا تخليه يشبع منك.
- شاف الضيفة، طلق مولات الدار.
- حولة، حولة، مولات الدار أولى.
- كركرت الحمامة، وفهمت لغاها : أنا اللي اعماني ربي، فارقت فراخي، وجرحت قلبي.
- المرا الصينة، دارها اقبرها.
- الصغيرة فالبنات رساو ليها، والكبيرة سبطو ليها (الأولى زوجوها، والكبرى اشتروا لها حذاء).
- بغات ظل راجل، تشوفو فالحيط (من شدة طول الانتظار، وكثرة الشوق).
- اللي طلقك لا ترديه، اللي عشقك لا تاخذيه.
- طار لعشق.
- مرات المنحوس، ما هي مطلقة، ما هي عروس (الإهمال أسلوب خبيث للإكراه).
- زوج خواتات، وحدة بسعدها جات، ووحدة فتشت عليه جبرتو مات.
- كمل الزواج، نقصت لمحبة.
- حتى مرا ما كلسات بلا ثقالات (تقلت جناح الرجل بالأولاد).
- كانت مرتي، وليت نعشقها.
- قلت : نتزوج ونتهنا، ساعا جبرت العزري هو اللي فالجنة.
- الديور برجالها، ماشي بمالها.
- ما جبرشي بضعة د الخبز يلمها، ابغا العروسة يكلمها (يلم : يمضغ مضغا خفيفا ويسرط).
- اللي خدات هواها، خدات كواها (لابد من استشارة قلبية مخلصة).
- اللي ما قدرت تكون نجمة فالسما، تكون شمعة فالدار.

- قال الطير : وكري، وكري، وخا يكون على عود يابس.
- سمعو مني كذباتي، الحما لالاتي، وبناتها خواتتي.

3 ـ عند الغضب والنفور والنقمة.

- غيطو الغياطة، بانت العاقلة من الزايطة (الزايطة : الخرقاء الطائشة).
- الرجل الخفيفة تتساهل التكتاف (تتساهل : تستحق).
- السم تيقطر من مناخرها (نافرة، حاقدة، لا تتألف).
- كالسة، بحال العروسة الكارهة (التي تصبح من ليلة الزفاف كلها مقت ونفور...؟).
- بحال الزير المتكي، ما تضحك ما تبكي (الزير : القلة الخزفية التي بلا قاعدة).
- قالت المرا المقلقة : الراجل ما هو إلا بغل، إيلا ما يعض يركل.
- راجلي مصيبة، ما عاش وكفاني، مامات وهناني.
- الرجال فالحركة غايبة، والنسا فالديور سايبة (الحركة : الحملة العسكرية المخزنية التأديبية).
- هزو لو ودنيه (نبهوه بإخلاص إلى أن هناك تصرفات مشبوهة).
- النسا، هم لا يتنسى.
- كل بلية، سببها ولية.
- طاعة النسا ندامة.
- شاورها، لا تعمل بريها.
- اللي بغا العذاب، يرافق النسا والا الكلاب.
- سوق العيلات سوق مطيار (العيلات : النساء. مطيار : مشؤوم، كله خسارة).

ب ـ عن التعامل.

1 ـ عند التقدير والإعزاز والتنويه.

- خذ بنت الأصول، لربما العمر يطول.
- اللي بغا اللامة خصو يتعامى (اللامة : الوئام وحسن العشرة. خصو : ملزم).
- إيلا شفت في يا راجلي بعين نشوفك أنا بزوج.
- تيشوفها شوفة القلب.
- سعداتها، تتضحك من عينيها وودنيها (ولو أنها ليست من جوارح الضحك).
- غي دجاجتها تمشي بالخلال (غي : يكفي أن ...).
- شدها من يديها تركب (في تمام الاستعداد للأبهة وحب الظهور).
- امرا واش من امرا، النار شاعلة فجنابها (متحركة نشيطة لا تركن للخمول بحال).
- رافد لو اهبالو (صابرة على تصرفاته، ومتجاوزة عن خروقاته).
- الحرة إيلا صبرت، دارها عمرت (أبقت شملها مجموعا).
- مسكين اخذا مسكينة، وتهنات المدينة (لو كان وجيها لشغل الناس، فأعجبوا أو تحاملوا).

- بغيت يما ضو العين، وبغيت بويا الحنين، وبغيت ... حتى راجلي مسكين (في آخر القائمة).
- ما كاين بحال الراجل الصليب، ما كاين بحال الزوج الحبيب (الصليب : من يفرض شخصيته).
- مراة الغايب قلبها طايب، اجلايلها منديلها، والكمرة قنديلها (انهيار تام لا قيام للنظافة ولا للشمعة).
- كن يا زماني احرش، وذيك الساعة بوس والا أعطي الطرش (ازماني : زوجي . احرش : غير مائع).
- المرا خادم فالدار، واخا ما سايقة لراسها اخبار (ما سايقة : لا تكاد تعلم).
- قرّي ولدك فوق الحصير، وقري مرتك فوق السرير (التعليم فوق السرير ذ العالي، تعليم يختلف...).
- كش يا دبانة، لالة حبلانة (حتى مضايقة الذبابة مرفوضة).
- اللي فاتها، تخلّيه لبناتها.
- البنت شريكة مّها (تاخذ من ألبستها وحليها وعطرها، وتلازم مرآتها، ولربما تتصنت وتتجسس).
- البنت خليفة امها.
- تزول من فمها وتعطي لمها.

2 ـ عند التحفظ والتخوف وأخذ الحيطة.

- الخطاب ما يكون غضاب.
- نتزوجو بالدين، ونقولوا العروسة زغبية (زغبية : مشؤومة).
- العواتق تمدوا، منين لحقوا ما جبروا ما يجبدو (العذروات تكاسلن وعند الزفاف لم يكن مستعدات).
- انتر الصريمة (شد مقود الدابة : إن هناك علامات للتنطع والتطاول، فتشدد).
- تتدورو بيصباعها الصغير (منقاد لها كليا).
- عامله خاتم على قد يديها.
- زوجوه، وخليوه فعذابو.
- الخدمة للخدامة والشنعة للالها (الشنعة : التقدير والإعجاب).
- محسودة، حتى وهي فالقبر ممدودة.
- قالت العودة : من النهار اللي ولدت، ما كلت علفي وافي، ولا شربت مايا صافي (انشغال مجهد).
- موت المرا، بحال دقت المرفك، آح، بردت (نازلة مؤلمة، لكن سرعان ما تنسى).
- لا تحل عينين، تحير فسدانهم (حذار من العطاءات والخرجات واللقاءات الزائدة...).
- لا تعطيني يا نحلة عسلك لا تقرصيني.

- الغضبانة بلا عصا، الرجعانة بلا نسا.
- الله على راحة، لا عكوزة تقلق، لا عصا تفلق ، لا راجل يطلق (تفلق : تشج الرأس)..
- ظاهر خير سيدي على وجه لالة.
- الهبيل يضحك فالزنقة لصاحبو وجارو، ويدخل بالهموم لدارو.
- لو كان فدارها اسمن واعسل، ما خرجت منها.
- لا تبدلي لحية بأخرى، راكي تخسريهم بزوج (راكي : إنك).
- لهلا يبدل علينا وجوه.
- الزين زين وردة، والسعد سعد قردة..
- الله يعطيك سعد الخايبات (الدميمات قد تكون لهن مزايا ممتازة، حرمت منها الوسيمات).
- طلب منها الما، تعطيك الدموع.
- زوينة عيت ما نحقق، سمينة عيت ما نعنق، بغيت شوية من شغل يدك محدق (عيت : مللت).
- عاشرها، والا فارقها، يرحمك الله، وكلام العار بعد من بلاه (كلام العار : الإساءة بالقول).
- المحبة ما نحبك، والصبر ما نصبر عليك.
- بعدما تزوج بالسليفة، عاد بانو لو عراقب العروسة (لم يحسن التدبير، فأخذ يبحث عن مخرج).

3 ـ عند الغضب والنفور والنقمة.

- ضرب المرا بالبرا، يا ولد المرا (البرا : وثيقة الطلاق. قد يكون تأديبا لها).
- حكر المرا باخرى (جئها بضرة، إنما عليك التبعة عاجلا أو آجلا).
- تهرس راسها (الإجراء أنهى طغيانها ووقاحتها).
- كنا وكنتيوا، صرنا وصرتوا (لم تبق هناك رابطة قلبية).
- تكلبات عليه، بحال الزمان (صارت كاملة النقمة عليه).
- وراتو النجوم فالقايلة (القايلة : عز النهار).
- ففاتوا عل القبلة (أنسته ذكر الله).
- تتقول للجنّ، اطلع والا نهبط لك.
- ما تيقول شي قدامها (ففا) بالزربة (لا يقوى بحضورها حتى على التمتمة).
- ولّى قدامها بحال الباهرا (يظهر أنه شخص أبله).
- الراجل فالدار، كلو منكر، كسوتو يحرقها، ومراتو يقلقها.
- المرا فالدار تغوت وتلالي، وراجلها برا، فلالة ومالي، وتقرقب السطالي (الضجيج في الداخل، والتلهي في الخارج).

المجتمع المغربي والمرأة

عبادة الربات في المغرب القديم على ضوء الإبيغرافيا (Epigraphie)

ذ. عبد العزيز بل الفايدة

كان للربات حضور في التصور الديني للإنسان القديم سواء الروماني أو المحلي، ذلك أنه قدس عددا من الربات، وقدم لها هدايا متنوعة وقام بتمثيلها على أشكال مختلفة من الآثار المادية كالفسيفساء، والتماثيل والنقود وغيرهم.

وللبحث في هذا الموضوع سنعتمد على النصوص المنقوشة "inscriptions" وسنقوم بمساءلة هذه الوثائق لمعرفة مدى مساهمتها في التعريف بالعبادة ومدى ما حملته من معلومات تخص هذه الربات في المغرب القديم.

قبل ذلك لابد من الرجوع إلى الوراء أي للفترة السابقة للوجود الروماني لمعرفة مكانة الربات في المجمع الديني اللوبي (Panthéon libyen) .

إن أهم ما يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد هو العدد الضئيل للربات مقارنة مع عدد الآلهة ومن بين الشواهد التي حملت أسماء هذه الآلهة، هناك "نقش بجة" (Stele de Béja) الذي يضم اسماء خمسة آلهة هم: "Macurtam, ivnam, Macurgum, Matilam , Bonchor

وأسماء ربتين هما: Varsissima, Vihinam

إلى جانب هذا النقش، هناك إشارات وردت عند مؤرخين قدماء نخص بالذكر المؤرخ هيرودوت (القرن 5 ق م)، فهذا الأخير عند حديثه عن اللوبيين القاطنين بجوار بحيرة تريتونيس (Lac Tritonis) يقول «إن هؤلاء كانوا يقدمون القرابين إلى أثينا[1]، أولا ثم إلى تريتون (Triton) وبوسيدون (Poseidon) (Histoire IV, 188) .

المؤرخ ترتولينانوس (Tertullien) (القرن II م) يشير إلى أن "Varsvtina' هي أكبر الآلهة الماورية Varsvtina Maurorum [2]، وهي ربة قمرية (déesse lunaire) وكل هذا يدل على المكانة التي حظيت بها الربات في المعتقدات الافريقية، فهل نفس الأمر ينطبق على المغرب القديم الروماني؟

عثر بالمغرب على عدد لا يستهان به من النصوص المنقوشة التي حملت أسماء الربات

فلحد الآن نتوفر على 13 إهداء من مجموع 20 اهداء (7 هدايا تخص الآلهة) ويمكن التمييز ضمن هذا العدد بين نوعين من الربات :

- ربات ذات تقاليد رومانية.
- ربات ذات مصدر شرقي.

ويمكن أن نضيف إلى هذين النوعين، العبادة المخصصة لنساء الأباطرة مع الإشارة إلى عدم وجود نقائش تحمل أسماء ربات محلية - إلى حد الآن -

1 - الربات الرومانية.

من بين الآلهة التي حظيت بمكانة هامة سواء في بلدها الأصلي، روما [3] - على اعتبار أنها سليلة الشعب الروماني - أو في موريطانيا الطنجية وخاصة في مدن وليلي، بناصا، تموسيدا، هناك الربة فينوس. فقد عثر على عدد مهم من التماثيل [4] تبين شعبية هذه الربة حيث مثلت وصورت جميع أشكال الأسطورة الخاصة بفينوس، من فينوس تزيل نعلها، إلى فينوس البحرية والمحتشمة.

كما عثر أيضا على بعض القناديل التي حملت صورا لفينوس في كل من سلا، وموگادور، كفينوس وهي تتزين، وفينوس المحتشمة. وعرفت تمثيلا في الفسيفساء الموريطانية والافريقية.

وكجارتها موريطانيا الطنجية، قامت بعض مدن موريطانيا القيصرية، بتشريف فينوس، وظهر ذلك واضحا في ميدان النحت (حوالي 10 تماثيل) أهمها تمثال فينوس في شرشال (Torse de Venus) والذي هو بمثابة صورة طبق الأصل لأفروديت اليونانية للرسامCnide de Praritèle أو lysipye أي بعبارة أخرى فهو تقليد للنحت الاغريقي.

بالنسبة للنصوص المنقوشة، فقد حملت اسم فينوس أيضا، فقد عثر على نقيشتين فقط، الأولى مبتورة [5] والثانية [6] عبارة عن إهداء مقدم إلى فينوس من طرف أحد العبيد المعتقين يدعى L. Gaecilius Vitalis الذي شغل منصب "Sevir" أي ينتمي إلى مدرسة مكلفة بالإشراف على العبادة الامبراطورية.

ولم تخل الولايات الافريقية الأخرى من آثار تدل على عبادة فينوس، فقد قدست تحت أشكال مختلفة فمن فينوس المنتصرة (àsua, cicVIII, 14809) إلى فينوس سليلة الأسرة الرومانية (Venus Genetrix) [7] إلى فينوس الاريكسية[8] (أصيلة صقلية) والاغسطية[9].

لقد عرفت عبادتها انتشارا واسعا في كل أرجاء افريقيا (مع أهمية كبرى في البروقنصلية) وخصت بتقديس مختلف الشرائح الاجتماعية (حكام ولايات، موظفو بلديات، ممثلو السلطة الرومانية، عبيد، كهنة) وهذه الأهمية التي حضيت بها فينوس ربما آتية من كونها تتوفر على خاصيات متعددة فهي على حد قول المؤرخ ابولي المادوري "Apulée de Madaure"

أم قديمة للطبيعة، المصدر الأول للعناصر الكونية (الماء، الهواء، الأرض، النار) ومغذية للكون» وهو بذلك يعتبرها كقوة عالمية "Puissance universelle" ـ فالالهة فينوس هي رمز للخصوبة وللماء الذي هو عنصر مهم لاحياء الطبيعة ـ وتجتمع في هذه الميزة مع المرأة كمصدر للخصوبة.

2 - **الربة ديانة** Diane.

حسب الميتولوجيا الاغريقية ـ الرومانية، هي أخت أبولون، وهي ربة القنص والغابة، توطن الأسطورة عبادة فدرالية للربة في Aricie بإيطاليا مركز كونفدرالية المدن اللاتينية التي كانت تجتمع حول المذبح الفدرالي. ويبدو أن عبادتها كانت أقل شعبية سواء في روما أو في باقي الولايات الرومانية.

ففي افريقيا، حملت خاصيات متعددة فهي ربة النور "Lucifera" (10) والمنتصرة "Victorix"(11) وربة الغابة (12) وكلها أوصاف تتفق والصورة الكلاسيكية التي رسمها لها اليونان والرومان، وهناك أيضا ألقاب ربطتها بالأرض الافريقية كـ : ديانة السماوية "Diana-caelestis"(13) وديانة الموريطانية "Diana Maurorum"(14).

والمغرب القديم لا يخرج عن القاعدة فعبادة الربة ديانة في هذه المنطقة كانت أقل شعبية ومما يدل على ذلك هو العدد الضئيل للاثار المادية التي تدل على عبادتها، فلحد الآن لا نتوفر إلا على مدبح فقط يحمل توقيع أحد العبيد المعتقين وهو"sex (tus)ivlvis Epictetus" ـ الذي ينتمي إلى مدرسة الكهنةSeviris (15) بالإضافة إلى فسيفساء وليلية تصور الآلهة في الحمام وقد باغتها Actéon هذا المشهد استلهم عددا كبيرا من الكتاب الاغريق والرومان وعددا من الفنانين.

إن رؤية ربة أو حورية وهي عارية في الحمام، لها عواقب وخيمة فهي تسبب العمى والحمق وهناك نصوص قديمة عديدة تحث على عدم حضور هذا المشهد(16).

الحوريات Nymphes.

مهمة هذه المخلوقات الأسطورية هي حماية المياه العذبة والحامات ـ والشهادات الأثرية الدالة على عبادة الحوريات قليلة في شمال افريقيا (15 نقيشة إلى حد الآن) وذلك بسبب الحضور المكثف للإله "نبتون؛ (إله البحر والعيون) وهذه النقائش عثر على معظمها في حامات كما هو الشأن في حامة بنوميديا Auquae Flavianuc (17) نظرا للخاصيات الطبية التي تتمتع بها ـ هكذا يتقدم المريدون إلى هاته الربات من أجل الاستشفاء من أمراضهم العضوية.

هذه الحوريات نتعرف عليها في المغرب القديم من خلال نقيشة عثر عليها بموقع عين الشقور موجهة إلى الحوريات وجنيوس المكان (Senius bein) من طرف أحد الحكام على عهد الامبراطور ماركوس أورليوس(18).

جونون Junon.

إن الربة جـونون هي نتـاج مزيج من الربات المتعـددة، هيـرا اليونانيـة، و Junon Quiritis السابينية و ivni الاترورية. وامتـزاج وانصهـار هذه الآلهة أعطى في الأخيـر ما يسـمى بجونون الرومانية. من خاصيـاتها الإشراف على الزواج وعلى المواليد (Lucina) [19] وأعطيت لها نعوت متـعددة كجـونون الملكة (حيث تمت مطابقـتها بالامـبراطورة Livie وJulia Domna)، كمـا عرفت تحت مظهـر محلي "Juno caelestis" وذلك نتيـجة للتشـابه منذ القديم بين الربة الفينقـية القرطاجية Tanit وجونون الاغريقية- الـرومانية وهكذا حضيت جونون بشعبـية كبرى سواء في إطار الثالوث أو لوحدها وعرفت عبادتها تنظيما عموميا في مختلف المدن.

وفي المغرب القديم، لا نتوفـر على المظهر المحلي للربة في حين أن الشكل الروماني بارز من خلال النقـائش التي عثـر عليهـا في كل من سلا[20]، وتموسيدا[21] وكذا في بنـاسا[22]، ففي الموقعين الأولـين، الهدايا مجـهولة في حين في بنـاسا، يتعلق الأمـر بإهداء موجـه إلي الربة على شرف امرأة رومانية تدعى Pompeia Valeria.

الربة Minerva.

هذه الربة التي تشارك جـونون وجوبتيـر في إطار التالوث الكابتولي، قـدمت لها هدايا في كل من بناسا، طنجة ووليلي وسلا بالإضافة إلى بعض التماثيل التي تصور الربة وهي مستوحاة من الفن الروماني.

بالنسبة للنقائش، فنقيشة بناسا فهي تحـمل توقيع أحد العبيد المعتقين ـ وفي وليلي، وطنجة تم تشـريفهـا في إطار الثالوث الكابتـولي أمـا في سلا فـقد تم تكريمهـا إلى جانب جـوبتيـر وربة النصر (Victoria) .

الربة سيريس Ceres .

رمز الخصوبة والثمار، والوثائق المادية التي تشيـر إليها عرفت انتشارا من حدود قرطاج إلى وليلي، فقـد عرفت تحت نعـوت كثيـرة فهي «السـيدة» "Domina" [23]، وسـيـريس ربة النور Lucifera[24] وسيـريس المورروزية[25] وسيـريس الاغريقـية "graeca"[26]، ويتفـق الباحثـون على وجود مظـهرين للربة، فـهناك سيريـس الافريقيـة بل هناك ما يسـمى بـ Cereres الافريقـية وهي الربات التي أتت من صـقلية وتمت بونقـتهـا ثم هناك Cereres الاغريقـية وهي ربات "Eleusis" التي دخلت افريقيا عن طريق روما أو عن طريق الاسكندرية.

أما في المجال الذي يهمنا فالإشارات إلى الربة سيريـس ضئيلة إن لم نقل منعدمة فلا نتوفر سـوى على نقيـشـة واحدة مـقـدمة إلى سيـريس الاوغسـطية من طرف أحـد كـاهنات وليلي "Flaminique" وتدعـى Fabia Bira وهي أولى كـاهناث بلديتهـا ـ فقـد كانت تعـد من أعيـان المدينة إلى جانب زوجها مـاركوس ڤاليريوس سيڤروس الذي كان ضـمن الفرق المساعدة التي حاربت المنشـقين وحصل على المواطنة لرعاياه وأقـيمت على شرفـه قواعد تماثيل تـتحدث عن سيرته كما حضيت زوجته بنفس التشريف من طرف سكان وليلي.

الربة Hygie.
ربة التطبيب إلى جانب إسكولاب - لم تحمل النقائش ذكرا لهذه الربة، بل نجد تماثيل وخاصة تمثال بناسا الذي يصور الربة وبيدها قرن الخصب وعلى رجليها الثعبان رمز التطبيب.

3 - ربات شرقية.

من بين الربات الشرقية التي دخلت عبادتها إلى افريقيا نذكر عبادة الربة "Cybèle" رمز وقوة الخصوبة في الطبيعة وتمت مطابقتها «بالأرض الام» والاسم الذي غالبا ما كان يطلق عليها هو أم الآلهة "Mater Deum". إن عبادة Cybèle لم تنتشر بشكل كبير في شمال افريقيا، ونفس المصير لقيته بالمغرب القديم بحيث لا نتوفر سوى على نقيشة واحدة عثر عليها في بناسا (IAM, 93) وهي تحمل إشارة إلى بناء معبد على شرف الربة. وهذا البناء لا يثير استغرابنا خصوصا إذا علمنا بأن الربة كانت مكرمة بروما منذ الحرب البونيقية II (204 ق.م). إن إهداء بناسا قدم بقرار من المجلس المحلي (Decrét des Décurions) وتحية للامبراطور انطونينوس الذي كان من مريدي الربة Cybèle حيث أنه ضرب نقودا تحمل صورتها على إحدى الواجهات.

إيزيس Isis.
عرفت عبادة إيزيس انتشارا من حدود Lepcis Magna إلى حدود وليلي فمنذ وقت مبكر اصطبغت الديانة والفن البونيقيين بالتأثيرات المصرية واللذان هيئا لدخول الآلهة المصرية كما لعبت الأميرة "كيلوباترا سيليني" زوجة الملك الموريطاني يوبا II دورا مهما في إدخال هذه العبادة خاصة وأننا نعلم من خلال نص لبلينيوس الشيخ (HN, V, 10) (وجود مبنى خاص لإيزيس "Iseum" بقيصرية يعود تاريخه لفترة حكم يوبا II.

وقد انتشرت عبادتها في افريقيا منذ القرن I م، وهمت مختلف الشرائح الاجتماعية (جنود) موظفون عبيد معتقون سواء رومانيين أو محليين) - ففي salnatha [27] بني معبد للربة إيزيس يعود للفترة اليولو - كلودية، وفي مدينة لمبيز[28] تم بناء المعبد من طرف ممثلي الامبراطور في القرن II م.

وفي المغرب نتوفر على مثالين لتكريم الربة، الأول عثر عليه في بناسا وهو عبارة عن مذبح مقدم إلى الربة من طرف عبد معتق[29] والثاني عثر عليه بوليلي ويحمل توقيع عبد معتق أيضا[30]. لماذا هذا الانتشار الواسع لعبادة إيزيس مقارنة مع ربات / أو آلهة شرقية أخرى عرفت نجاحا نسبيا خاصة في الموانئ والمراكز العسكرية؟

إن المكانة الخاصة التي حظيت بها إيزيس تعود للعلاقات القديمة التي ربطت افريقيا بالاسكندرية سواء منها العلاقات التجارية أو الثقافية. وكذلك للدور الذي قام به المؤرخ Apulée - وهو أحد مريدي الربة المخلصين - في التعريف بهذه العبادة (Métamorphoses XI, 5) خلال القرن II م - فهي حسب قوله «أم كل الأشياء، وسيدة العناصر المكونة للطبيعة وكذلك مصدر ومنبع الحياة».

4 ـ الربات التجريدية "Abstractions" divinisées

لقد دأب التقليد الروماني على تكريم هذه القوى المؤلهة فمنها ما ارتبط بالجانب العسكري كالربة **فكتوريا** (Victoria) والتي يتضرع إليها قبل المعارك ويمكن أيضا أن تكرم في إطار خارج عن الإطار الحربي والهدايا المقدمة لربة النصر إما قد تكون في إطار عام أو قد تكون مرتبطة بحدث معين (مثلا انتصار في حرب).

بالنسبة للهدايا التي تشير إلى انتصار الامبراطور أو الأباطرة فهي توحي بأحداث واقعية، ففي المغرب القديم، قدست هذه القوة لتخليد انتصار الامبراطور، ففي بوحلو (IAM, 2, 841) عثر على نص منقوش يحمل إشارة إلى مبنى أقيم على شرف نصر امبراطوري لم نتعرف على هويته نظرا لرداءة الدعامة التي كتب فوقها النص.

وفي نص مبتور عثر عليه في تامودا تم تقديم الاهداء إلى ربة النصر من طرف التامودين (IAM, 55) وفي نصوص وليلية كرمت تحية للامبراطور في إطار ما يسمى بالتوفيقية الجمعوية "Syncrétisme d'Association". إلى جانب جوبتير وكل الآلهة (IAM, 356, 357, 358) أو من أجل التأكيد على السلم خاصة بعد المشاورات بين قائد قبيلة البكوات وممثل روما .(AE, 1941, 116)

Disciplina

قدمت هدايا إلى هاته الخاصية العسكرية على شكل مدابح داخل المعسكرات (Gemellae, Lanbèse) وقد كان الامبراطور سيفروس من أهم مناصريها، والنموذج الذي عثر عليه في وليلي ليس له ارتباط بهذه الخاصية كدلالة لها علاقة بالمجال العسكري.

Virtus

أغلب الشهادات الدالة على عبادتها عثر عليها في المدن المعسكرات (Theveste, Auzia, Cirta, Sétif) أو في المدن التي عمرت من طرف قدماء المحاربين (Véterans) ونتوفر على شهادة واحدة عثر عليها شمال شرق معسكر عين الشقور ولكنها مبتورة ولا تمكننا من التعرف لا على صاحب الإهداء ولا على سبب الإهداء (IAM, 2) .

(Espoir) Spes

نتوفر على نقيشة واحدة موجهة إلى هاته الخاصية من طرف أحد العبيد المعتقين على شرف منصبه (Sevirat).

Concordia

غالبا ما توجه القرابين لكونكورديا مرتبطة باسم امبراطور ما (Concordia, imperatoris) أو بالشعب "Concordia populi et ordinis" أو مجلس الشيوخ ـ أو لوحدها فقط ـ والمثال الذي

نتوفر عليه في وليلي موجه بالأساس إلى كونكورديا من طرف بلدية (Municipium)' وليلي وبقرار من المجلس المحلي (IAM, 343) .

Fortuna

هي تشخيص للقدر والحظ، وقد قدست تحت أشكال مختلفة حيث قدمت الهدايا إلى هذه الخاصية مرتبطة بأشخاص كما هو الحال في مدينة لبتس ماگنا (IRT, 276) أو مرتبطة بالامبراطور كما هو الشأن في عدد من المدن الافريقية((Fortuna Redux imp (eratoris) كما حملت أيضا أوصافا مثل فورتونا الاغسطية (Augusta) أو فورتونا المنتصرة (Vitrix) أو المقدسة (Dea Sancta) .

أما في المغرب فلا نتوفر إلا على عدد ضئيل من الوثائق الأثرية التي تدل على عبادتها، وأهم نص منقوش نتوفر عليه هو قاعدة تمثال يحمل إهداءا إلى فورتونا الاغسطية (IAM, 2, 247) .

العبادة الخاصة بالأسرة الإمبراطورية.

إذا كان الامبراطور محط عبادة وتقديس وهو على قيد الحياة حيث تشرف على هذه العبادة جمعيات تقدم القرابين وتحتفل بهذه العبادة وأهمها جمعية "Sevirs"، فإنه يحضى بشرف التأليه بعد وفاته (Divinisé) - كما حصل بالنسبة للامبراطور اغسطس وتبريوس.

وهذه العبادة لم تقتصر على الامبراطور وحده بل شملت الأسرة الامبراطورية وخاصة نساء الأباطرة والأمثلة متعددة بشمال افريقيا، فلدينا اهداء مقدم إلى Faustina /زوجة أدريانوس بمدينة Thuburbo Mains (ILT, 715) ويوليا دومنا بمدينة Cillium (AE, 1899, J6) وهذا الإهداء مقدم من طرف أعضاء المجلس المحلي الذين ساهموا بأموالهم لإقامة المبنى (ربما قاعدة تمثال).

وفي مدينة Timgad عثر على قاعدة تمثال مقدم إلى "فوستينا" أيضا (AE, 1954, 152) هذه الأخيرة حضيت بتكريم في وليلي (IAM, 380) من طرف سكان المدينة، نفس الحظوة لقيتها Matidia ابنة أخ أو ابنة أخت الامبراطور تراجانوس (IAM, 375) والتي قدم لها إهداء من طرف "مُونيكيبيُوم" وليلي.

استنتاجات أولية.

إن ما يستخلص من هذه الهدايا المقدمة للربات، كونها في الغالب كانت من تقديم عبيد معتقين منتمين إلى مدرسة الكهنة المعروفين تحت اسم"Sevirs" .

ونلاحظ غيابا شبه كلي للربات المحلية، نفس الأمر ينطبق على الآلهة حيث لا نتوفر إلا على شهادات قليلة حول عبادة الآلهة المحلية فقد عثر على شهادتين فقط تخص

الآلهة "Aulisua" و "Frugifer" وهذا ناتج عن محاولة الرومان طمس الهوية المحلية في إطار سياسة التوفيقية (Syncretisme) بين آلهتهم وآلهة الأقاليم الخاضعة لهم.

- إن الخاصيات التي تتسم بها ربات موريطانيا الطنجية تنطبق مع خصوصيات المرأة بشكل عام (الخصوبة، الولادة...).

- عرفت عبادة الربات في المغرب انتشارا واسعا مقارنة مع العبادة المخصصة للآلهة (13 ربة مقابل 7 آلهة والجدير بالذكر أنه حتى على مستوى شمال افريقيا فعدد الربات يفوق عدد الآلهة (34 ربة مقابل 25 إله)، وهذا الرقم نهائي إلى حد ما وللإشارة فإننا في طور التهييء لخريطة للنقائش المقدمة للآلهة بشمال افريقيا الرومانية ويمكن لهذا الجرد العام الشامل أن يدعم ما ذكرناه أو يغيره.

جدول يضم الربات المقدمة في المغرب القديم الروماني

localité	Nature du texte	Déesse	Qualificatif	dédicant	Fonction	Motif	Date	Référence
Volubilis	?	Cérés	Augusta	Fabia] BIRA fille d'Lecta	Flaminique		Claude-Néron	GIL VIII. 21821 IAM 2,342
Volubilis	?	Concordia		Municipum Volubilitanum				IAM. 2,343
Banasa	Marbre brisé en morceaux	Materdem (usbèle)	[...]	Tiberü clandü	Dvvmviri Fratres		138 - 160 ap. JC	IAM. 2,93 AE. 1957, 63
Volubilis	Autel en calcaire	Diana	Augusta	sex. ivlivs epicteltus	Libertus	ob honor-em scinatus	Antérieure au III ap.	IAM. 2,345 AE. 1959, 46
Volubilis	Pierre brisée en 2 morceaux	Diva Faustina		Volubili-tains				IAM. 2,380
Volubilis	Dé	[Diva] Matidia		nunicipium volubilita-num			Début II° ?	IAM.2. 375*
Volubilis	Autel	Disciplina						IAM.2. 346
Volubilis	base	Fortuna	Augusta					IAM. 2. 347
Volubilis		Isis	Augusta	Caecilius Felix	libertus	al honorem seviratus		IAM. 2. 352
Banasa	Autel de moulne	Isis	Augusta	L. Antonius charito	"	-	II - III°	IAM. 2. 86
Thamusida	Fragment	IUNO					I°	IAM. 2. 247
Banasa	Base de statue	IVNO	Augusta	M. Pompei-us saturninus et valarioon Fortunata		ob honorem pompeiae Valerianae		IAM. 2,87

localité	Nature du texte	Déesse	Qualificatif	dédicant	Fonction	Motif	Date	Référence
Sala		IVNO	Reg [ina]					AE, 1934, 123
Aïn Schkour	Autel	Nymphae et Genius locornuns		Vallius Maximiauns	Proc. AVGG		176 - 180 ap. jC	IAM, 2,822
Volubilis	Petit autel	Venus						IAM., 2,366 (Texte intelligible)
Volubilis	Autel en manche	Venus	Augusta	L. Caecilius Vitalis	Affranchi des Caecilie	obhonrem Serviratus		IAM, 2,367
Aïn Sckour	Bloc	Virtutes ?	Arconstis ?					IAM, 2,823
Tanger	Base ou Autel	[Sp]es	Augusta	[A] ntonius HJermes		[ob] hon(orera) (Se) vi(atus)		IAM,2,2
Banasa	Base de statue	Minerva	Augusta	M. Terent(ins) Primvlus	Affranch de Terentia Manciana	Ob honorem (Se)vin (atus)		IAM,2, 88
Ben Heilou		Victoria	Augusta	Aureluis D [...]		Pro Salute, imp Caesaris ?		IAM, 2,841
TMUDA	Bloc de calcaire brisé	Victoria	Augusta	Un nouveau gouverneur		Victoire reportée par les troupes impériales sur les "parbares"	Sous Gallien	IAM, 2, 55

الهوامش

(1) أثينا هي ربة الحكمة، ربما يتعلق الأمر هنا بربة محلية صبغ عليها الأهالي اسم اثينا اليونانية.
(2) كان للربة "Varsituna" لدى الماوريين نفس المكانة التي حظيت بها Caestis عند الأفارقة (البرابرة المترومنون) حسب شهادة المؤرخ ترتوليانوس.
(3) Venus Genetrix .(فينوس الام)Ennée fils de venus
(4) Voir Boutre Biccot, les bronzes antiques du Maroc.
(5) IAM, 2, 366.
(6) IAM, 2, 367.
(7) IAM 120 (à sufetula).
(8) CILVIII, 24828 à Carthage.
(9) لقب تشريفي يلتصق بعدد من الآلهة وهو رمز للارتباط العضوي بالامبراطور.
(10) AE, 1957, 73 à Nebhana.
(11) CIL VIII, 9790 à Arbal.
(12) AE, 1932, 31 Altava.
(13) CIL VIII, 999 à Carthage.
(14) CILVIII, 8436 à Litifis.
(15) IAM, 2, 345.
(16) Avide; Fastes 761, Festus, p. 107, 192.
(17) CILV III, 17722, AE, 1888, 3.
(18) IAM, 2, 822.
(19) CILVIII, 27357 à Hv Ez-Zaouia.
(20) RE, 1934, 121.
(21) IAM, 2, 247.
(22) IAM 2,87;
(23) CILVIII, 23022, au Fundus ... itanus.
(24) IRT, 270 à Lepcis.
(25) Ilalez I, 2033 à Madaure.
(26) CILVIII, 10564 à Vaga.
(27) IRT, 15-16, AE, 1961, 143.
(28) Ciz VIII, 2630.
(29) IAM, 2, 86.
(30) IAM, 2, 352.

Sources epigraphiques

- CIL : Corpus inscriptionum Latinarum.
- AE : Année Epigraphique.
- Ilalg I : Inscriptions lkatines d'Algerie.
- IRT, Inscription of Roman Tripolitania.
- IAM : Inscriptions antiques du Maroc - 2 - inscriptions latines - ed. CNRS.
- ILA : Inscriptions latines d'Afrique.

المرأة الصنهاجية

ذ. الحسين اسكان

لاشك أن ما يعترض كتابة تاريخ المرأة المغربية هو، ما يصطدم به المؤرخ الباحث، من ندرة المعلومات والإشارات التاريخية في المصادر والوثائق. بل إن حتى ذلك النزر الضئيل من المعلومات لا يغطي مختلف العصور التاريخية. وكل جهات المغرب بنفس القدر من المعلومات. ولا ينبغي أن يثبط ذلك عزائم الباحثين في سعيهم إلى كشف النقاب، ونفض آثار الغبار والنسيان عن ماضي المرأة المغربية، لأن ما هو متوفر من تلك الإشارات كفيل بإجلاء الغموض عن بعض جوانب هذا التاريخ، واستحضار بعض أمجاد وبطولات المرأة المغربية. وكمثال على ذلك اخترت الحديث في هذه الندوة الهامة على المرأة الصنهاجية خلال العصر الوسيط، وهو اختيار مبني على اعتبارين، الأول منهجي يهدف إلى تفادي تعميم الأحكام التاريخية على المرأة المغربية، في الزمان أو المكان، واختزال الاختلافات بين وضعية المرأة البدوية والحضرية، أو بين جهة وأخرى. وثانيها مبني على الوضعية المتميزة والمتفردة للمرأة الصنهاجية بالمقارنة مع وضعية نظيرتها في باقي جهات المغرب والأندلس، فضلا عن المشرق، حيث تبوأت المرأة الصنهاجية خلال العصر الوسيط مكانة عالية في مجتمعها الصنهاجي في مواطنها بالصحراء، سواء داخل الأسرة أو القبيلة، في الدولة المرابطية عند قيامها. وسأركز في مداخلتي هذه على عنصرين :

الأول : رصد وضعية ومكانة المرأة الصنهاجية في بيئتها الصحراوية خلال العصر الوسيط.

الثاني : إبراز بعض مظاهر تلك المكانة في الدولة المرابطية ودور المرأة فيها.

1 ـ التعريف بالقبائل الصنهاجية.

في البداية، من الضروري أن أعرف ـ ولو باقتضاب شديد ـ بالقبائل الصنهاجية ومضاربها لمن لا يعرفها من غير المختصين في التاريخ. هذه القبائل ترتد ـ حسب النسابين القدماء ـ في أصلها إلى البرانس (أحد الأقسام الكبرى للأمازيغيين)، وتشترك في الأصل مع مجموعات قبلية أخرى، مثل : أوربة، مصمودة، كتامة وغيرها، ونمط العيش الغالب على هذا القسم من

الأمازيغ هو الاستقرار والتحضر[1]. وتستقر فروع قبائل صنهاجة في جل جهات شمال افريقيا سواء في السهول المتوسطية أو المحيطية أو في الجبال، أو في الصحراء الكبرى، وتعرف الفروع الصحراوية هذه من صنهاجة «بصنهاجة الصحراء» أو «صنهاجة الرمال» تمييزا لهم عن إخوانهم بالشمال، أو يعرفون بالملثمين نسبة إلى زيهم المتميز. وتتكون صنهاجة من عدد من القبائل يقارب السبعين قبيلة، أشهرها : گدالة، مسوفة، لمتونة، جزولة، لمطة، تارگا التي ينحدر منها الطوارق المعاصرين بجنوب الجزائر وشمال مالي...، ولايزال الطوارق يحتفظون بالكثير من عادات القبائل الصنهاجية سواء في اللباس، أو في الامتيازات التي تتمتع بها المرأة في مجتمعهم إلى يومنا هذا[2].

وتوجد مضارب القبائل الصنهاجية، خلال العصر الوسيط، في النصف الغربي من الصحراء الكبرى الحالية، والممتدة بين الأطلس الصغير ومنحى نهر النيجر والسنيغال، وبين جبال الهوكار والمحيط الأطلسي، وقد سمح لها هذا الموقع بالاشراف على شبكة هامة من الطرق التجارية الرابطة بين مناجم الذهب وأسواق العبيد جنوب الصحراء الكبرى، وبين أسواق ومدن البحر الأبيض المتوسط، بالإضافة إلى تحكمها في مناجم الملح المنتشرة في هذه الناحية مثل منجم تغازي[3]، أو ليل وغيرهما، ومعلوم أن الملح في الفترة المذكورة تشكل مادة حيوية وأساسية في المبادلات التجارية، حيث تتم مقايضته بالذهب في السودان الغربي آنذاك.

وقد أفاد هذا الموقع الهام ثلاث قبائل أساسية، هي : گدالة، مسوفة، ولمتونة ـ كل واحدة منها تشرف على طريق تجاري، وعلى منجم للملح ـ في فرض رئاستها أو زعامتها على القبائل الصنهاجية الأخرى.

وبعد صراع طويل وتنافس مرير بين القبائل الثلاثة حول الزعامة، تكون اتحاد قبلي صنهاجي بقيادة كدالة، أفضى، مع مطلع القرن الخامس الهجري إلي قيام الدولة المرابطية على أساس دعوة دينية إصلاحية.

في هذه البيئة الصحراوية القاسية حيث يعتمد أغلب السكان على الرعي والترحال كمورد أساسي للعيش، وفي هذا المجتمع الأقل تمدنا بالمقارنة مع شمال المغرب، كانت المرأة الصنهاجية تتمتع بامتيازات كثيرة، وتبوأت مكانة رفيعة يقل نظيرها في جهات أخرى من المغرب، فما هي هذه الامتيازات ؟

2 ـ المرأة الصنهاجية في بيئتها الصحراوية.

لإبراز مكانة المرأة الصنهاجية في بيئتها الصحراوية، خلال العصر الوسيط، سأنطلق من شهادة للرحالة المغربي ابن بطوطة، وأعززها بشهادات تاريخية لمؤلفين آخرين.

من المعلوم أن الرحالة ابن بطوطة زار مضارب قبائل صنهاجة سنة 753هـ عبر طريق

سجلماسة، تغازي، ولاتة (مدينة توجد اليوم في أقصى الجنوب الغربي لموريطانيا). ويتكون أغلب سكان هذه المدينة الأخيرة من قبيلة مسوفة الصنهاجية، وقد مكث الرحالة بالمدينة أزيد من شهر وتعرف على عادات وتقاليد المسوفيين بها، ومما أثار استغرابه واندهاشه، هو المكانة التي تتمتع بها المرأة، بحيث لم يسبق له أن شاهد، خلال رحلاته وأسفاره العديدة، وضعية مماثلة لها. ويقول عن هذه المدينة : «وأكثر السكان بها من مسوفة، ولنسائها الجمال الفائق، وهن أعظم شأناً من الرجال، وشأن هؤلاء القوم عجيب، وأمرهم غريب...»[4] وهو نص طويل، يمكن أن نلخص العادات الواردة فيه فيما يلي :

العادة الأولى : إن نساء المدينة الصنهاجيات لا يتخذن الحجاب بل من عادتهن السفور حتى أمام الرجال الأجانب.

العادة الثانية : هي شيوع الاختلاط بين الجنسين، بحيث تربط نساء المدينة علاقة صداقة مع الرجال الأجانب من غير ذوي المحارم، وكذلك يفعل الرجال. وقدم الرحالة عن هذه الظاهرة نموذجين شاهدهما لدى رجلين يعرفهما حق المعرفة، ومن المفترض في نظره أن لا يقبلا هذه العادة بحكم معرفتهم لموقف الشرع من هذه القضية. المثال الأول شاهده عند قاضي المدينة، وهو ليس إنسانا عاديا من العامة أو الجهال بل من خيرة أهل العلم والمعرفة، بل ويتقلد مسؤولية دينية وقضائية، فهو فقيه وحاج. دخل عنده إلى داره، فوجد لديه امرأة بديعة الحسن فأراد الرجوع، وضحكت منه ولم تخجل. وقال له القاضي : إنها صاحبتي لم ترجع! وأكثر من ذلك علم ابن بطوطة أن هذا القاضي نفسه طلب إذنا بالذهاب إلى الحج برفقة امرأة صاحبة له وليست من ذوي المحارم كما يشترط الفقهاء، وهو فقيه.

المثال الثاني عن عادة الاختلاط بين الجنسين، شهده كذلك عند شخص من علية القوم، وليس من العامة، إنه مرشد ومقدم القافلة التي رافقها الرحالة من سجلماسة إلى إيولاتن، وهو : أبو محمد بن يندكان، دخل عليه داره، فوجد في وسطها امرأة على سرير مظلل، منهمكة في الحديث مع رجل قاعد معها، واستغرب هذا الموقف مما دفعه إلى السؤال عنهما، فعلم من المرشد أن المرأة زوجته والرجل صاحبها، فرد عليه ابن بطوطة : «أترض بهذا وأنت سكنت بلادنا وعرفت أمور الشرع»[5]. وحاول المرشد إقناعه بأن هذا الاختلاط برئ وأن نساء المنطقة لسن كنساء شمال المغرب. وقد تعجب ابن بطوطة من هذا الرد - الغير المقنع في نظره - واتهم الرجل بالرعونة، واحتج على موقفه هذا بمقاطعة زيارة المرشد بالرغم من إلحاح هذا الأخير عليه. وإذا كان أحد في المدينة من عامة الناس وخاصتهم كالفقهاء والمحتسبين والقضاة والحجاج والتجار، لا يستنكر هذه العادة فإن رحالتنا استفزته الظاهرة واحتج عليها بلسانه ومواقفه.

العادة الثالثة لدى نساء صنهاجة بالمدينة أنهن إذا تزوجن برجل أجنبي عن القبيلة، أو غريب عن المدينة، يشترطن عند عقد الزواج على الزوج البقاء معهن في مدينتهن أو مضارب

قبيلتهن، ولا يقبلن أن يسافرن معه بعيدا عن أهلهن، وإذا خالف الزوج ذلك تطلق عليه تلقائيا.

العادة الرابعة التي شاهدها لدى نساء المدينة، هي عادة تتعلق بالإرث والنسب الذي كان يتم من جهة الأم، ذلك أن الأبناء لا ينتسبون إلى أبيهم ولا يرثونه، بل ينتسبون لخالهم ويرثونه. وأكد ابن بطوطة أنه لم يشاهد مثل هذه العادة في أسفاره العديدة والطويلة إلا في الهند عند قبيلة المليبار.

واقترن حديث ابن بطوطة عن هذه العادات الأربع لدى المرأة الصنهاجية بملاحظتين، الأولى أن هذه العادات مخالفة لما هو سائد في باقي المغرب كما يفهم من حواره مع مرشد القافلة السابق ذكره، والثانية تناقض هذه العادات مع مقتضيات الشرع الإسلامي وتعاليمه، حسب فهمه، ويستغرب كيف يتعايش الشرع والعرف المحلي في مجتمع هذه المدينة جنبا إلى جنب، حيث يقول : ومع ذلك فإن القوم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلم الفقه وحفظ القرآن...»[6].

قد يتساءل سائل عن مدى صحة المعلومات الواردة في هذه الشهادة حول عادات المرأة المسوفية الصنهاجية الإسلامية. ومما قد يدفعه إلى الشك في جديتها عدة معطيات تاريخية : أولها أن المنطقة عرفت الإسلام منذ أزيد من سبعة قرون، وهي مدة كافية لترسيخ العادات الإسلامية بالمنطقة والقضاء على العادات المحلية المناقضة للإسلام. وثانيها أنه حتى لو سلمنا بصمود بعض العادات المحلية، فإن الحركة الدينية الإصلاحية التي قادها عبد الله بن ياسين في مطلع القرن الخامس الهجري، والتي أدت إلى قيام الدولة المرابطية، ستقضي على بقايا تلك العادات وترسخ بدلها تقاليد إسلامية والمذهب السني المالكي. وثالثها أن سكان مدينة ولاتة أو (إولاتن) كما يؤكد ابن بطوطة هم من قبيلة مسوفة، وهي إحدى القبائل الثلاث الكبرى التي شكلت عصبية الدولة المرابطية متزعمة الحركة الإصلاحية الدينية، وبالتالي فمن المستبعد منطقيا أن لا تتأثر بهذا الإصلاح. وبالرغم من وجاهة هذه الاعتراضات التاريخية، فإن الرجوع إلى المصادر التاريخية الأخرى يؤكد لنا صحة جل معلومات رحالتنا عن نساء المنطقة، إلا في قضية واحدة هي قضية انتساب الأبناء إلى خالهم، وسأعود لها فيما بعد. فماذا تقول المصادر الأخرى عن هذه العادات؟

إذا أخذنا عادة الاختلاط بين الجنسين، سنجد ـ حسب المصادر ـ أنها كانت مستمرة، على الأقل، من منتصف القرن الخامس إلى بداية القرن العاشر الهجريين. فهذا البكري الذي كتب كتابه سنة 460هـ عن هذه العادة لدى نساء صنهاجة، بمركز تجاري، هو مدينة تادمكا، حيث تقوم النساء باستضافة التجار الواردين على المدينة في منازلهن، لعدم وجود فنادق لإيوائهم، كما هو الشأن في مدن شمال المغرب، ويقول : «وأهلها بربر مسلمون، وهم يتنقبون كما يتنقب بربر الصحراء... ونسائهم فائقات الجمال لا يعدل بهن نساء بلدٍ حُسناً... وهن

يتلقين التجار إذا أقبلوا إلى بلدهم... وهن يبادرن التجار أيتهن تحمله إلى منزلها»[7]. وتظهر كذلك هذه الشهادة مشاركة المرأة في الاقتصاد. وفي سنة 918 هـ، زار الحسن الوزان مضارب بعض قبائل صنهاجة، وأكد لنا استمرار هذه العادة، حيث يقول عنهن : ونساؤهم ممتلئات لحما وشحماً... يتحدثن بظرف يمددن أيديهن عن طيب خاطر، وقد يسمحن للرجال بلثمهن، لكن تعدي ذلك الحد خطير يؤدي إلى قتال الرجال بضراوة متناهية، فهم في ذلك أعقل من بعضنا، لا يقبلون الخدعة في أعراضهم بأي ثمن...»[8].

أما عادة إرث الأبناء لخالهم بدل أبيهم، فقد أكدت المصادر كذلك انتشارها لدى قبائل صنهاجة أو لدى جيرانهم من السودان في الجنوب، على الأقل في الفترة الممتدة بين القرنين الخامس والثامن الهجريين. فحسب شهادة البكري في منتصف القرن الهجري، كانت هذه العادة سائدة ومتجدرة في مملكة غانا، ويقول : «إن سيرتهم ومذهبهم أن الملك لا يكون إلا في ابن أخت الملك، لأنه لايشك فيه أنه ابن أخته، وهو يشك في ابنه ولا يقطع على صحة اتصاله به»[9]. ولا حاجة إلى التأكيد على أن التبرير المقدم هنا لتعليل هذه العادة هو تبرير خاطئ وليس علميا، وسنعود لهذه القضية فيما بعد.

كما نجد هذه العادة، في مركز تجاري بالصحراء هو مدينة تاگدا ـ توجد جنوب جبال الهوگار ـ وقد زارها ابن بطوطة سنة 753هـ والتقى بأميرها واسمه إزار، وقال عن استقباله من طرف الأمير «وعليه (أي الأمير) ملحفة وسراويل وعمامة كلها زرق، ومعه أولاد أخته وهم الذين يرثون ملكه...»[10] وذكر كذلك أن مكان نزوله كان بجوار أم الأمير وأخته، وقد جادتا وسلمتا عليه، وأشرفتا على استضافته. مما يدل على أن المرأة الصنهاجية لم تعش على هامش المجتمع، بل كانت دائما في الصدارة مع الرجل وليس في ظله.

أما تفسير هذه العادة لدى قبائل صنهاجة وجيرانهم السودان، فيمكن اعتبارها من بقايا مرحلة تاريخية مرت منها الإنسانية في تطورها، وهي مرحلة سيادة المرأة في الأسرة، والمعروفة بالأسرة الأموسية La famille matriarcale . حيث كانت الأم في هذه الأسرة هي العنصر الرئيسي خاصة بالنسبة للأبناء، حيث كان الأب يذهب في حملات الصيد أو الحروب، وكانت حياته معرضة للخطر ويتعرض غالبا للوفاة، فتقوم الأم بتربية الأبناء وتنشئتهم ويساعدها في ذلك الخال. ومن هنا أصبح الأبناء يرثون خالهم. وبما أن مسؤولية المرأة في هذه المرحلة كبيرة، سواء داخل الأسرة أو المجتمع فقد كانت تتمتع بحرية واسعة. ومما يؤكد ذلك أن الأسرة الأمازيغية والصنهاجية خصوصا هي أسرة أموسية هو لفظ تمغارت الذي يعني المرأة ومعناها الزعيمة ومذكره أمغار الذي يعني الزعيم. ومن مظاهر هذه الزعامة السياسية الملكة الأمازيغية في جبال الأوراس في القرن الأول الهجري، المعروفة في المصادر بالكاهنة بسبب دهائها. وكذلك كنزة الأوربية جدة إدريس، والتي تذكرها المصادر التاريخية بالتأثير الذي مارسته على أحفادها حين أشارت عليهم بتقسيم مملكة ادريس بينهم وقد عملوا بوصيتها في

هذا الشأن مما يدل على تقديرهم لرأي المرأة، وعموما فإن الدراسات الانتروبولوجية الحالية، تؤكد هذه المكانة التي تبوأتها المرأة الصنهاجية في مجتمعها، خصوصا لدى أحفادهم الطوارق. كما تؤكدها بعض العادات في جنوب المغرب[11].

تلك بعض عادات المرأة الصنهاجية التي تبرز جزءاً من مكانتها في مجتمعها بالبيئة الصحراوية، هل ستحافظ على تلك التقاليد عندما تنتقل إلى بيئة مخالفة في شمال المغرب، مع قيام الدولة المرابطية، في مطلع القرن الخامس الهجري؟

3 ـ المرأة في الدولة المرابطية.

احتفظت المرأة الصنهاجية بتقاليدها، وبالتالي على مكانتها في مجتمعها بالبيئة الجديدة في كل من الأندلس والمغرب والتي لها تقاليد وعادات خاصة، وذلك خلال العهد المرابطي على الأقل، بل إنها أكثر من ذلك لم تتردد في استغلال الإمكانيات التي أتاحتها لها هذه البيئة الجديدة لتعزيز مكانتها السابقة. فبالإضافة إلى تأكيد حريتها ومساواتها مع الرجل، نجدها تشارك في جل مجالات الحياة العامة بالمغرب والأندلس، وبرزت موهبتها وكفاءتها في المجال السياسي، الإداري، الثقافي والاقتصادي بل وحتى في الميدان الحربي وغيره. وفيما يلي بعض من مظاهر تلك المكانة، وبعض العادات المتعلقة بها، وذلك حسب ما تردد في المصادر التاريخية عن العهد المرابطي.

1 ـ **عادة السفور** : احتفظت نساء صنهاجة بهده العادة التي شبت عليها بمواطنها الأصلية بالصحراء، في جل المدن المغربية والأندلسية التي استقرت بها، على الرغم من انتشار حجاب المرأة في تلك المدن، وإلحاح بعض الفقهاء عليه والتشدد في ذلك، إذ أن الفتاوي الفقهية المغربية والأندلسية في هذا العهد، لا تجيز إمامة من كانت امرأته سافرة، ولم يؤثر عليها في هذا الشأن سيطرة الفقهاء على مقاليد الأمور ونفوذهم في الدولة المرابطية والمجتمع، ومن الأمثلة المشهورة على تشبتها بهذه العادة، ما ورد لدى ابن الأثير حول ما وجده المهدي بن تومرت بمراكش من المنكرات بعد رجوعه من المشرق، حيث يقول : «فبينما هو في بعض الأيام في طريقه إذ رأى أخت أمير المسلمين في موكبها، ومعها الجواري الحسان عدة كثيرة، وهن مسفرات، وكانت عادة الملثمين يسفر نساؤهم وجوههن ويلثم الرجال. فحين رأى النساء كذلك أنكر عليهن وأمرهن بستر وجوههن، وضرب هو وأصحابه دوابهن، فسقطت أخت الأمير عن دابتها، ورفع أمره إلى أمير المسلمين»[12].

2 ـ **عادة انتساب الأبناء إلى الأم**، ولم يكونوا ينتسبون إلى خالهم كما توهم ابن بطوطة، أو إلى أبيهم كما هو مألوف في مجتمعات أخرى، وهي عادة من بقايا الأسرة الأموسية. ولا يخفى ما ترمز إليه من إعطاء شأن المرأة ومكانتها في الأسرة والمجتمع[13]. وإذا كانت هذه العادة غير مستساغة في شمال المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، فإننا نجد

العديد من كبار الشخصيات المرابطية ومن علية القوم، مثل كبار الأمراء وقادة الجيوش والعمال على الولايات والوزراء ينتسبون لأمهم، واشتهروا بذلك، ولا يجدون حرجا أو غضاضة في ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، وأكتفي هنا بإيراد بعض النماذج من البيوتات المشهورة باسم الأم، منها :

بيت داوود بن عائشة، وهو قائد عسكري وسياسي محنك اعتمدت عليه الدولة المرابطية كثيرا، برز بشكل كبير في انتصار المسلمين في معركة الزلاقة بالإضافة إلى دوره في الدفاع عن الأندلس، كما أسندت له مهمة الإطاحة بملوك الطوائف سنة 485هـ وكان إلى جانب ذلك يتولى إدارة بعض الولايات خاصة الأندلسية منها، وورث عنه أحفاده وأبناؤه كثيرا من مهامه العسكرية والإدارية، كما ورثوا عنه نسبه[14]، ومنهم يوسف بن داوود بن عائشة[15].

بيت عبد الله بن فاطمة الذي كان واليا على اشبيلية وبلنسية بالإضافة إلى مهامه العسكرية خاصة في الأندلس، ومن أبنائه المشهورين ابنه محمد[16].

المثال الثالث هو بيت بنو غانية، نسبوا لأمهم غانية وهم من قبيلة مسوفة، برزوا كعمال على الأندلس في عهد علي بن يوسف (خاصة في قرطبة وبلنسية) ونظموا المقاومة المرابطية ضد الموحدين، ولجأوا حينا من الدهر إلى جزر البليار وانطلقوا منها فاحتلوا المغرب الأوسط سنة 581هـ، ومنها لجأوا إلى افريقيا حيث استمرت ثوراتهم إلى 606هـ، ولم يقض عليهم إلا بقيام الدولة الحفصية هناك[17]. وإذا كانت هذه العادة سائدة لدى النخبة السياسية والعسكرية المرابطية، فلاشك في أنها كانت منتشرة لدى عوام الصنهاجيين بشكل كبير.

3 ـ **بروز المرأة الصنهاجية في مجال العلم والأدب** : حيث وجدت بالمغرب والأندلس مراكز علمية نشيطة لا يتوفر مثلها في مواطنها الأصلية بالصحراء، مثل فاس ومراكش، فأقبلت على العلم والتعلم، وعلى نشر العلم والأدب برعايتها وتشجيعها للعلماء والأدب ماديا ومعنويا، وتحتفظ لنا المصادر بأسماء نساء شهيرات في سماء الثقافة والأدب نلن نصيبا من الثقافة لا يقل عن نصيب الرجل آنذاك، أشير هنا إلى أربعة منهن.

تميمة بنت يوسف بن تاشفين اللمتونية، كانت كاملة الحسن راجحة العقل مشهورة بالأدب والكرم، سكنت مدينة فاس، ورآها يوما كاتبها فبهت وعرفت ما دهاه، وفطنت لما عراه، وأنشدته :

هي الشمس مسكنها في السما ... فعز الفؤاد عزاءً جميلا
فلن تستطيع إليها الصعود ... ولن تستطيع إليك النزولا[18]

حواء بنت تاشفين، هي بنت أخ ليوسف تاشفين من أمه، وزوجة سير بن أبي بكر والي اشبيلية مدة 24 سنة وقائد مشهور، وكانت هذه السيدة أديبة شاعرة جليلة ماهرة ذات نباهة وخطر وبديهة وبراعة، وكانت تعقد مجالس أدبية يحضرها كبار الشعراء والكتاب في البلاط

وتستمع إلى أحاديثهم في الشعر وتنتقد عليهم وتحاضرهم منهم الوزير والفيلسوف مالك بن وهيب الأندلسي، والشاعر الكبير ابن القصيرة وغيرهما، وقد مدحها شعراء كثيرون منهم الرجال التطيلي الأعمى بقصيدة طويلة منها هذين البيتين اللذين يظهران المساواة بين الجنسين :

انثى سما باسما النادي وكم ذكر	يدعي كأنه اسمه من لؤمه لقب
وقلما قلص الشأنيت صاحبه	إذا تُذَكرت الأفعال والنصب[19]

مريم بنت ابراهيم بن تيفلويت : زوجة الأمير ابن الطاهر تميم كانت كثيرة الصدقات والإحسان للمعوزين، وهي أديبة تحفظ جملة من الشعر، وقد خلدها الشاعر الأندلسي أبو اسحاق الخفاجي حين مدحها بقصيدة[20].

ورقاء بنت ينتان الطليطلية سكنت مدينة فاس، اشتهرت بالأدب والشعر وحفظ القرآن وبراعة الخط حجت وتوفيت بعد 540هـ[21].

4 ـ **مشاركة المرأة الصنهاجية في الحرب** : من العادات التي احتفظت بها المصادر للمرأة المرابطية، التضحية والدفاع باستماتة عن النفس والمشاركة في الحرب عند الضرورة، ومن البطولات في هذا الصدد قصة فانو بنت الوزير عمر بن ينتان التي قاومت الموحدين سنة 541هـ، الذين احتلوا مراكش بعد حصار طويل، وكانت تحاربهم عند قصر الحجر ولم يدخلوه حتى استشهدت تلك الفتاة. «وكانت في ذلك اليوم تقاتل الموحدين، وهي في هيئة رجل، وكان الموحدون يتعجبون من قتالها ومن شدة ما أعطاها الله من الشجاعة وهي بكر، فلما ماتت حينئذ دُخِلَ القصر، ولم يعرف الموحدون هل هي امرأة أم لا حتى ماتت»[22].

والمثال الثاني هي تامگونت بنت سير التي وقعت في أسر الموحدين مع 1500 امرأة أخرى سنة 535هـ، وطالبت بلقاء الخليفة عبد المومن الگومي فذكرته بأن أباها شفع في المهدي بن تومرت لدى علي بن يوسف بمراكش فاطلق الخليفة سراحها، لكنها رفضت ذلك ما لم يطلق سراح باقي الأسيرات، فوصلت إلى مراكش معززة مكرمة، وأطلق المرابطون بدورهم نساء موحديات أسيرات لديهم[23]، مما يدل على احترام المرابطين للمرأة وتقديرها.

5 ـ عادة المشاركة في الحياة العامة.

المثال الذي يوضح حيوية المرأة الصنهاجية، ومشاركتها في تسيير شؤون مجتمعها السياسية والإدارية. هو زينب النفزاوية المشهورة في المصادر التاريخية، وقد لاحظ المؤرخون القدماء والمحدثون دور هذه المرأة البارز والحاسم على مسرح الأحداث السياسية للدولة المرابطية، ومدى تأثيرها في توجيه تلك الأحداث، خصوصا في عهد قائد عسكري كبير وأمير قوي الشخصية في حجم يوسف بن تاشفين.

ويختلف المؤرخون حول تفسير دور هذه المرأة الاستثنائي والفريد في تاريخ المغرب، فالأقدمون يرجعون نجاحها لتدخل قوى غيبية مثل السحر وخدمة الجن لها أو أنها كانت كاهنة[24]، أما المؤرخين المحدثين كالمستشرقين مثل شارل أندري جوليان فيرر بروزها في الميدان السياسي إلى ما وهبت من قوة الشخصية ورفضها أن تظل قابعة تحت ظل الرجل[25]، وبالتالي فهي امرأة غير عادية، وينسى هؤلاء وأولئك التفسير العلمي التاريخي المتمثل في طبيعة المجتمع الصنهاجي الذي يسمح للمرأة بمشاركة الرجل في جل المجالات بما فيها المجال السياسي، وقد فهمت زينب النفزاوية مكانة المرأة في هذا المجتمع فاستغلت عاداته وبرزت شخصيتها وأثرت على الأحداث. وأول عادة استفادت منها هي عادة بقاء الزوجة مع أهلها عندما يقرر زوجها الأجنبي عن البلد الرحيل وتطليقها منه، ولذلك اضطر زوجها أبو بكر إلى تطليقها عندما قرر الرجوع إلى الصحراء سنة 452هـ لتهدئة الأوضاع بها وإخماد فتنة هناك، بعد زواج لم يتعد ستة أشهر. فأبو بكر هنا احترم العادة الصنهاجية، وليس كما تبرره بعض المصادر التاريخية من أنه لن تستطيع تحمل المناخ الصحراوي والعيش فيه فأشفق عليها وطلقها وأوصاها بالزواج من يوسف بن تاشفين.

وتجمع المصادر كذلك على أنها صاحبة فكرة نقل الإمارة والسلطة من أبي بكر إلى يوسف بن تاشفين بطريقة سلمية بعد رجوع أبي بكر من الصحراء، وهي التي وضعت خطة هذا الانقلاب الأبيض، معتمدة في ذلك على معرفتها بنفسية وأخلاق الرجلين وميول أبو بكر اللمتوني السلمية وتقواه وديانته، وعرفت كذلك كيف تستميل أنصار أبو بكر وجنوده بالهدايا[26]، وشاركت كذلك يوسف بن تاشفين في وضع سياسة فتح المغرب، «فكانت القائمة بملكه والمدبرة لأمره، الفاتحة بسياستها أكثر بلاد المغرب وكانت عنوان سعده»[27]. مثل هذا الدور السياسي لزينب النفزاوية لم يأت من فراغ بل قام على عادات الصنهاجيين وتقاليدهم العريقة في هذا المجال، ولم تكن الحالة الوحيدة التي قامت بمثل هذا الدور الإداري والسياسي بل إن النساء المرابطيات اعتدن تسيير الشؤون العامة في الصحراء وحاولن ذلك في الدولة المرابطية، وقد نقل المراكشي صاحب المعجب صدى ذلك، ولو بشكل قدحي متأثرا في شهادته بالدعاية الموحدية ضد المرابطين، حيث يقول : «ظهرت في آخر زمانه (أي علي بن يوسف) مناكر كثيرة وفواحش شنيعة من استيلاء النساء على الأحوال واستبدادهن بالأمور، وكان كل شرير من لص أو قاطع طريق ينتسب إلى امرأة قد جعلها ملجأ ووزرا على ما تقدم»[28]. ويكرر في صفحة أخرى «واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير وقاطع سبيل وصاحب خمر وماخور»[29]. وهذا القول يحمل المرأة مسؤولية فساد الأوضاع في أواخر الدولة المرابطية، في حين أن أسباب ذلك تكمن في قضايا أخرى لا علاقة للمرأة بها.

هكذا حافظت المرأة الصنهاجية بإصرار كبير، على تقاليد موغلة في القدم تعود إلي

المرحلة الأموسية، الشيء الذي سمح بتحقيق المساواة مع الرجل ومشاركته، بدون عقدة أو مركب نقص، في جل ميادين الحياة. ولاشك أن ظروفاً تاريخية معينة ساعدتها على التشبث بتلك التقاليد العريقة، منها على الخصوص وجود الرقيق بكثرة في الصحراء وأسواق جلبه من السودان، وقد سمح استخدامه في الأشغال المنزلية من تحرير نسبي للمرأة الصنهاجية وانصرافها لأعمال أخرى، وهذا ما يفسر كذلك سهولة تأثر القبائل المعقلية العربية المستقرة بالصحراء بتقاليد المرأة الصنهاجية في كثير من المجالات من لباس وغيره.

وإذا كانت تقاليد المرأة الصنهاجية قد سمحت بتكوين نظرة إيجابية عن المرأة وبالتالي تقديرها واحترامها في المجتمع، فإنه على العكس من ذلك قد تطورت في المدن الشمالية خلال العصر الوسيط نظرة سلبية ودونية للمرأة أخذت تترسخ مع مرور الوقت إلى بداية القرن الحالي. ولم يكن يخفف منها إلا تأثير التقاليد الصنهاجية بواسطة الهجرة من البوادي إلى المدينة، وهو ما يفسر الاحترام النسبي والتقدير الذي تحظى به المرأة عد بعض أوساط المجتمع حاليا، في وقت فقدت فيه الكثير من امتيازاتها السابقة في ظل الحضارة الحالية.

الهوامش:

(1) حركات ابراهيم، المغرب عبر التاريخ، الدار البيضاء، ط. II ، 1984، ج. I ، ص. 154. وانظر كذلك ابن خلدون عبد الرحمان، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من دوي السلطان الأكبر. ط. بيروت 1967، ج. 6، ص. 201.

(2) الحيان محمد، قبائل الطوارق أمومية النسب. ملخص لمداخلة لهذا الباحث في إطار الأنشطة التي نظمتها شعبة العلوم الاجتماعية بالمعهد الجامعي للبحث العلمي ضمن محور : «الممارسة الانتروبولوجية بالمغرب : القضايا النظرية والمشاكل المنهجية»، وقد أبرز فيه الامتيازات التي تتمتع بها المرأة لدى قبائل الطوارق. هذا الملخص منشور في بعض الجرائد منها جريدة العلم، العدد 16426، السنة 48، الثلاثاء 1995/4/18.

(3) ابن بطوطة محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر، بيروت، ط. II 1982، ج. II ، ص. 770.

(4) ابن بطوطة، تحفة النظار...، المرجع السابق، ص. 777.

(5) المرجع السابق، ص. 778.

(6) المرجع السابق، ص. 777.

(7) البكري أبو عبيد الله، كتاب المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيرى، ط. تونس 1992، الدار العربية للكتاب، ص. 880.

وانظر كذلك، مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية 1985، ص. 223.

(8) الوزان الحسن، وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الاخضر، ط. الرباط، 1980، ص. 49.
(9) البكري أبو عبيد الله، المسالك والممالك، مصدر سابق، ص. 871.
وانظر كذلك، مجهول، الاستبصار...، مصدر سابق، ص. 800.
(10) ابن بطوطة، تحفة النظار...، مرجع سابق، ص. 800.
(11) هناك عرف في بعض جهات الأطلس الصغير يسمى «تمازلت» وهو عادة حصول المرأة تلقائيا عند طلاقها من زواجها على نصف الأموال المنقولة أو الثابتة التي كسبها الزوج مدة زواجها. وانظر كذلك عن بعض الامتيازات التي تتمتع بها المرأة الطوارقية، في الهامش (2) أعلاه والاحالات التي يحيل عليها.
(12) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط. دار الفكر، بيروت 1978، مجلد 8، ص. 295.
(13) من المؤشرات على هذه المكانة، كلمتي الأخ والأخت اللتان تعنيان حرفيا بالأمازيغية :من أمي" وهما : "گما" و "ألتما"، الشيء الذي يؤكد مرة أخرى أن النسب لدى قبائل صنهاجة أمومي.
(14) ابن أبي زرع علي الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1973، صفحات : 142 ، 146 و 147 ، 148 ، 156.
(15) المرجع السابق، ص. 155.
(16) المرجع السابق، ص. 162، 160.
(17) المراكشي عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط. دار الكتاب، الدار البيضاء، ط. 7، سنة 1978، ص. 269.
(18) ابن القاضي أحمد المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ط. دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1973، ص. 173 ـ 174).
(19) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في اخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج.س. كولان وليڤي بروفنصال، ط. دار الثقافة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ج. 4، ص. 56 ـ 57.
وانظر كذلك : المراكشي محمد بن عبد الملك الأنصاري، الديل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق محمد بن شريفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1984، السفر الثامن، ص. 494.
(20) المراكشي، الذيل والتكملة، مرجع سابق، ص. 498.
(21) المراكشي، الذيل والتكملة، مرجع سابق، ص. 493.
(22) ابن عذارى، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص. 28-29.
(23) البيدق أبو بكر الصنهاجي، اخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ص. 47.
(24) ابن عذارى، البيان المغرب، ج. 4، ص. 18 وما بعدها.
(25) مذكرات من الثرات المغربي، طبعة Nord organisation ، 1984، المجلد الثاني، ص. 138.
(26) ابن عذارى، البيان المغرب، ج. 4، ص. 23 ـ 24.
(27) ابن أبي زرع، روض القرطاس، مصدر سابق، ص. 138.
(28) المراكشي عبد الواحد، المعجب، ص. 263.
(29) المراكشي عبد الواحد، المعجب، ص. 260.

نظرة المجتمع للمرأة في مغرب القرن 8 ـ 9هـ / 14 ـ 15م مساهمة في تاريخ الذهنيات

ذ. محمد ياسر الهلالي

تقديم.

لم يحظ تاريخ الذهنيات بما يليق من اهتمام في الدراسات الخاصة بتاريخ المغرب الوسيط عموما، وتاريخ مغرب ق. 8 ـ 9هـ / 14 ـ 15م على وجه التخصيص، رغم الحيز الذي أضحى يحتله في خريطة المناهج المعاصرة لاسيما مع مدرسة "الأنال".

وإذا كان البعض يرى في شح المادة المصدرية سببا في عدم خوض غمار تاريخ الذهنيات في المغرب الوسيط، رغم ما يحويه من حقول بكرة، فإن الحفر فيها يثبت عكس هذه الدعوى انطلاقا من هذا الهاجس يحاول هذا العرض تقديم مساهمة متواضعة لفهم صورة المرأة في ذهنية المجتمع المغربي خلال الحقبة التاريخية المشار إليها.

فما هي طبيعة الاسطغرافيا التي نستقي منها نظرة المجتمع للمرأة؟

إنها نظرة عكستها لنا مصادر كتبت من طرف رجال في جلهم إن لم نقل كلهم متشبعون بذهنية فقهية تنسجم مع ثقافة العصر الذي عاشوا فيه. إننا إذن أمام نظرة الرجل للمرأة، وهذا هو مفهوم المجتمع الذي نقصده في عرضنا هذا ـ مجتمع الرجل ـ ، فالمصادر لا تشير إلى نظرة المرأة لمثيلاتها، إذ من البديهي أننا نفتقد أي مصدر ـ على الأقل في حد علمي ـ كتب من قبل امرأة، كان بإمكانه ولو جزئيا أن يعكس نظرة المرأة لنفسها ولجنسها.

إن "الخطاب الذكوري" للمصادر إن صح التعبير. وإن وردت فيه المرأة، فإن ذكرها يأتي عبر توجيه الخطاب للرجل ـ مع استثناء كتب الجغرافيا ـ والنفزاوي نفسه حين ألف مؤلفه في ق. 16 في مجال الجنس، كرس نفس "الخطاب الذكوري".

إن هذا المنحى الذي سلكته المصادر يعتبر مسلما به، إذا ما علمنا أن التأريخ للمرأة كان يعتبر عند بعض المؤرخين قبحا وشنعا في حق المؤرخ وجرحا في حقه. يكفي أن نسوق في هذا الإطار قولة لابن عبد الملك المراكشي صاحب الذيل والتكملة في مقدمة مؤلفه موجها انتقاده

لابن الابار عن ذكره للنساء في مؤلفه، فقد تساءل كيف أجاز هذا الأخير لنفسه ذكر النساء في كتابه برفقة "أهل العلم الذين هم خواص عباد الله"[1] .

وإذا كان هذا الرأي في ذكر أخبار النساء عموما، فإن ذكر القيان منهن يشكل "وصمة وجرحة فيمن تعرض له، نستعيذ بالله من إعمال القلم في ذكر واحدة منهن، ونرى الإعراض عنه دينا... إنها عثرة لا تقال، وزلة لا تغتفر، وسيئة لا تكفير عنها، وكبيرة يجب المتاب منها، والإقلاع بتوفيق الله عنها، والله حسبنا ونعم الوكيل"[2].

في ظل هذا الإطار العام، نتساءل عن ماهية النظرة التي نقلتها لنا اسطوغرافية المرحلة عن المرأة في مغرب ق. 14 ـ 15م / 8 ـ 9هـ وهل هي نظرة واحدة أم نظرات... وهل هي فقط نظرة مرتبطة بذهنية فقهية أم أنها تجسد رؤية فئات واسعة من المجتمع للمرأة، عبر الاحتكاك اليومي؟ وأخيرا ما هو مدى تقاطع هذه النظرات وانفصالها عن بعضها البعض؟

المرأة ونظرة الشك

لا يكاد الباحث يقرأ مصدرا من مصادر المرحلة محط البحث، إلا وتطالعه نظرة الشك تجاه المرأة عبر مستويات عدة : الإثارة، العورة، الاغواء، الفتنة، عدم الثقة، ثم مستوى العار، والملاحظ أن هذه المستويات تتقاطع فيما بينها لتصب في نظرة واحدة ملأها الشك تجاه المرأة وسلوكاتها.

إن نظرة الشك نابعة أساسا من مخالطة المرأة لعالم الرجال (الحرفي، التاجر) خارج بيتها، لذا تعالت الأصوات لمنعها من الخروج ـ لاسيما إذا كانت بادية الوجه والأطراف ـ وحجبها في البيت، لأن المرأة في نظرهم ليس لها إلا ثلاث خرجات «خرجة لبيت زوجها حين تهدى إليه وخرجة لموت أبويها وخرجة لقبرها»[3].

ولما كان الواقع عكس ذلك تحول الخطاب إلى الرجل، محذرين إياه من التعامل معها، لأن صوتها عورة[4]، ومخالطتها ـ عن طريق البيع والشراء مؤدية للفتنة[5]. لقد ارتبطت كلمة "المرأة" في الذهنية الفقهية بكلمة "الفتنة" وكلمة "الفتنة" بالعربية معناها "جاذبية المرأة الشديدة"[6] كما تعني "الفوضى" والاضطراب وانهيار المجتمع ونظامه[7] لأن الفتنة مرتبطة في ذهنية المجتمع بالجنس، الذي هو عامل فتنة واضطراب[8]، على اعتبار «أن المرأة أسيرة شهوة جنسية عارمة تفقدها كل سيطرة على تصرفاتها وأحكامها ومواقفها. قوة هذه الشهوة وطغيانها يحولان المرأة إلى كائن مخيف ومسيطر...»[9].

مجمل القول أن المرأة كائن متفوق ومتسلط في الميدان الجنسي[10] وجب ضبطه ومراقبته[11] .

إن ما زكى نظرة الشك تجاه المرأة، هو ما كانت تفعله بعض النساء من إطالة القعود عند الحرفيين والتجار «وأنها تناجيه وتباسطه وغير ذلك مما يقع بينهما وربما كان ذلك سببا في وقوع

الفاحشة الكبرى... ويفضي إلى المنكر البين»[12] بل إن لباس بعض النساء للضيق والقصير من الثياب زاد من تكريس نظرة الشك. فهذا النوع من الثياب يجعلهن مصدر إثارة، لذا نصح الخياط بتجنب تفصيل أو خياطة الملابس الضيقة والقصيرة[13] لأن في ذلك «إعانة على الزنا... وعلى الحرام»[14].

ومع الحرص على جبر المرأة على عدم الخروج، فإننا لا نعدم خطابا موجها للرجل في شخص المحتسب الذي كان عليه جزر الجالسين في خلوات الأزقة تفاديا لتعرضهم للنساء، كما كان عليه منع النساء من إبداء وجوههن وزينتهن[15]. إن هذا الخطاب الأخير الموجه للمحتسب طبقه عمليا أبو الحسن الصغير[16]. حين كان قاضيا في فاس، حيث منع النساء من الخروج، بعد أن لاحظ كثرة خروجهن، فجعل أعوانا في كل شارع لمنعهن من ذلك، ثم خص جزءا من مداخيل الأحباس لتلطيخ «أكسية من جار من النساء فانتهين عن ذلك»[17]. كما تجلت نظرة الشك عمليا في كثرة النوازل التي حدثتنا عن النزاعات المتكررة بين الأزواج في شأن خروج المرأة من بيتها إلى مكان ما[18].. حتى أن رجلا حلف على زوجته بالطلاق إن هي غادرت بيت الزوجية عند سفره[19]. ولا غرو فإن هذه النوازل متعلقة بالمجال الحضري، عكس الأرياف حيث يحتاج الرجل إلى تشغيل زوجته أو زوجاته خارج البيت للاحتطاب أو حمل الماء الخ..[20]، وقد زعم «ألفرد بل» أن نساء البوادي كن تخرجن متحجبات، حين قضائهن للأعمال المنوطة بهن، وهذا رأي فندته مجموعة من المصادر، ليس في البادية فحسب بل حتى في المدينة[21].

إن خروج بعض النساء بغير حجاب أو خروجها عموما، الذي شكل نظرة إلى سلوكها. لم يكن لينعكس سلبا على المرأة نفسها، بل تعدى الأمر إلى انعكاسه سلبا على محيطها ـ ولعل ذلك هو الذي شكل الدافع وراء محاربته. فالمرأة التي تخرج متبرجة يصبح زوجها ـ في نظر فقهاء العصر ـ لا تجوز إمامته ولا شهادته. وذهب بعضهم أكثر من ذلك حين رأوا أنه لا يعطى من الزكاة إذا احتاج لها). إن هذه الآراء تظهر أن خروج المرأة كان ينظر إليه نظرة سلبية. إذ لعله مجلب العار، فخروجها إذن لم يكن خوفا على المرأة إنما هو خوف على الرجل نفسه على اعتبار أن خروجها كان ينعكس سلبا على نظرة المجتمع إليه.

وجدير بالإشارة إلى أن الرجل لا تنعكس عليه سلبا النظرة المترتبة عن خروج المرأة فحسب، بل أيضا على الرجل الذي يتزوج امرأة متهمة في سلوكها. حيث يقدح في إمامته من جراء ذلك الزواج[22] وهو ما نجده في الأمثال الشعبية أيضا «من زوج قحبة قران بشهادة»[23].

إن نظرة الشك التي لفت سلوك المرأة حين خروجها من بيتها، وتعاملها مع أصناف الحرفيين والتجار، تستفحل أكثر حين تعاملها مع حرفيين وباعة متجولين داخل منزلها، لأن في الأمر خلوة بين المرأة والرجل الأجنبي عنها)[24].

سيما وأن النساء [في مثل هذه الحالات] غير مأمونات والنفوس كمائن» على حد قول أحمد زروق[25].

وقد شدد فقهاء العصر على منع هذا النوع من الخلوة، متعللين بفساد زمانهم إن إلحاحهم على فساد الزمان طيلة العصر الوسيط يجعلنا نتساءل لماذا صورة الفساد طاغية على الذهنية الفقهية؟

نرى أن نغمة المفاسد التي تأتي على لسان الفقهاء دائما رغم اختلاف عصورهم مرتبطة أساسا بالبدع التي يسجلونها، والتي كثيرا ما نلاحظ تشابهها من فقيه لآخر رغم تباعد أزمانهم، وإذا كانت المسألة تفيد من جهة استمرار تواجد هذه البدع في المجتمع، من وجهة نظرهم، فإن إلحاحهم على تسجيلها يفيد من جهة أخرى، تأكيدا على مكانتهم فيه، فإذا ما افترضنا مجتمعا "صالحا" خاليا من المفاسد والبدع ، فإن ذلك يعني ـ تلقائيا ـ إلغاء وظيفة الفقيه في المجتمع، وبالتالي إلغاء مكانته الاجتماعية وما يترتب عليها من امتيازات عصرئد. إن إلحاح الفقهاء على فساد الزمان يجرنا أيضا إلى الملاحظة التالية : فالفقيه كما نعلم يكون في مرحلة الدراسة، قد تشبع ذهنيا بالمجتمع النموذج، مجتمع الرسول والصحابة ـ ومن ثم يكون بديهيا أن يلاحظ مجتمعه فاسدا مليئا بالبدع، إن الفقيه بصيغة أخرى كان يعيش في المفارقة بين الشريعة (الما ينبغي أن يكون) والواقع المعاش (الكائن).

إن الإشارات التاريخية التي أثبتت خروج المرأة المغربية، واستقبالها لحرفيين وتجار في منزلها، والتي شكلت عماد نظرة لنظرة الشك اتجاهها تفيد بأن المجتمع المغربي خلال القرن 8 ـ 9هـ كان مجتمعا "متفتحا" إلى حد ما خالطت فيه المرأة عالم الرجال : حتى أن بعض الأزواج كانوا يسمحون لزوجاتهم ولا يستنكرون عليهن استقبال الحرفيين والباعة المتجولون في بيوتهن[26]، وهذا ما يفيد من جهة أخرى السلطة التي كانت للمرأة في مجتمعها جعلت الفقهاء يتصدون لها ويقاومونها من خلال ترويجهم لنظرة الشك اتجاهها في كتاباتهم وهم بذلك يكونوا قد خاضوا "نضالا" لمحاولة إخضاعها لسلطة الرجل، وضبطها ومحاصرتها، مما يبرز معاناة الرجل وإحساسه بقوة وخطر المرأة. ويبدو في اعتقادنا أن هذا "النضال" استمر مدة قرون انتهى بأن ركز في الذهنية المعاصرة أن المرأة في القرون السالفة كانت منغلقة لا تخالط مجتمع الرجال، وهو ما يتناقض مع واقع المرأة في مغرب ق. 8 ـ 9هـ على الأقل، وهذا عكس ما حاولت الكتابات الاستعمارية ترسيخه ـ عن قصد أو عن غير قصد ـ معتبرة فرنسا هي التي أتت بالحضارة إلى المغرب ومن ضمنها إتاحة فرصة التفتح للمرأة. هذه النظرة التي ترسخت هي ما أوقع بعض الدراسات السوسيلوجية في أخطاء من هذا القبيل، دونما تعميق البحث في تاريخ المرأة في المغرب الوسيط، وهي بذلك تكون قد تجنبت البحث في أصول النظرة التي تنعت المرأة بالانغلاق في مجتمع الرجال، وبذلك يظل التساؤل مطروحا إذا كانت المرأة خالطت مجتمع الرجل في مغرب ق. 8 ـ 9هـ فمتى أصبحت منغلقة فيه؟

وقد يرى البعض في هذا التخريج نوع من المبالغة، بدعوى أن أغلب النصوص التي تتحدث عن خروج المرأة ومخالطتها لعالم الرجل تتعلق بالمجتمع الفاسي لكون اسطغرافية المرحلة في أغلبها فاسية، وأن خروج المرأة في هذه المدينة تأثر بهجرة الأندلسيين إليها. إلا أن هذه الدعوى تبدو مردودة لاعتبارين، أولها أن خروج المرأة في البوادي كان ضرورة ملحة، علما بأن أعداد النساء في البوادي كان أكبر منه في المدن، لسبب بسيط جدا متمثل في غلبة أعداد سكان البوادي على أعداد سكان المدن، وقد تستمر المرأة القروية في عادة الخروج حين الهجرة إلى المدينة ثانيهما أن خروج المرأة لم يكن مقتصرا على المجتمع الفاسي أو على المدن المستمرة العمران عموما. ويكفي أن نتذكر في هذا المقام الانتقادات التي وجهها المهدي ابن تومرت للمرابطين في شأن خروج المرأة فأثناء حديث البيدق ـ في مرحلة سابقة عن ق. 8 ـ 9هـ ـ عن نساء تاوريرت، ذكر أنه لما وصل إلى هذه المدينة بصحبة ابن تومرت وجد النساء «متزينات محليات وكأنهن زففن لبعولتهن»[27]. ولما دخل وجدة، وجد النساء يسقين والرجال يتوضؤون من نفس الساقية وأنكر عليهم هذا الاختلاط[28].

وغني عن البيان أن نظرة الشك لم تكن تقتصر على تعامل المرأة مع أصناف الحرفيين والتجار خارج وداخل المنزل بل تمظهر عبر مستويات أخرى عديدة ومتنوعة. كمنع النساء من حضور الصلاة في المساجد إذا «خيف الشر»[29] وقد ذكر العقباني من المنكرات التي يجب النهي عنها «منع شواب النساء المتليات لحما اللواتي تخشى منهن الفتنة من مساجد الجمع والجماعات لأن ذلك مؤد إلى منكر يعظم خطره ويهيج شره فيجب قطعه بما أمكن»[30]. وهو رأي سبق وأن عبر عنه أحد الفقهاء في ق. 5 ـ 6 هـ حيث لم يجد غضاضة من منع النساء الشابات من حضور صلاة الجمعة[31].

ونصح المحتسب بمنعهن من الغناء والرجال يسمعون[32]، ومنعهن من حضور سماع الرجال لما يخشى عليهن من فتنة في ذلك[33] ومنعهن أيضا من حضور مجالس الوعاظ والقصاص لما يتبع ذلك من اختلاط بالرجال «دون حاجز ولا جازر وسيما إن كان المسمع لهن شابا حسن الصوت طيب النغمة ومن باب أخرى أن يكون جميل الصورة أو يحضر المجلس من هو مظنة للفتنة...» [34].

إن هذا النص الأخير يحيلنا على تمثل صورة يوسف في علاقته مع امرأة العزيز في ذهنية المجتمع المغربي، حيث شغف المرأة بالشباب ذوي الجمال منهم خاصة.

وكما تمت الدعوة إلى منعهم من حضور مجالس الوعاظ لكون المرأة مصدر للفتنة، فإن أبا محمد صالح ولنفس السبب في نظره أوصى مريديه تجنب مجالسة النساء[35] حتى المريدات منهن، وقد عضد تحذيره بقوله : «وما كانت فتنة هاروت وماروت إلا بسبب امرأة حتى كان من أمرها ما كان، وفي الحكمة : المرأة فخ منصوب وداء معطوب لا يقع فيه إلا من اغتربه»[36]، وقد اعتبر الماجري ـ الذي دون كرامات هذا الشيخ ـ هذه الوصية جليلة تدعو إلى التمسك بالشريعة[37] .

وتمادت نظرة الشك إلى حد إصدار الأمر بمنع النسـاء من السكنى على البحر، لأنه مكان لكشف العـورات، خاصـة عورات الصيـادين وأصحـاب المراكب والمغتـسلين، كمـا أنه مكان للكلام الفاحش[38]، ومنعهن من الخروج إلى زيارة القبور (المدخل)[39]، ونهي «ذوات الفروج من ركوب السروج»[40]، وعدم السـلام على الشابة، كمـا تمت الدعوة إلى تجنب الغيـبة عنهن لمدد طويلة خشية الضيعة والفساد[41].

إن هذه الآراء كلها منبـثقة من دور الفـقيه المتمـثل في التحذير والمنع، انطلاقـا من الشرع وهو ما يؤطر ذهنيته، ودوره في المحافظة على سيرورة المجتمع الإسلامي، فإذا ضرب هذا المجتمع في صميمه، ضرب الفقيه ـ المفتي في وظائفـه الشرعية وفي امتيازاته. فتشكيل نظرته المتشككة إزاء المرأة كانت تـزكى دوما وتدعم بنصـوص شرعيـة بالاستناد إلى القـرآن والسنة، «لا يخلون رجل بامـرأة فـإن ثالثـهمـا الشـيطان»، «باعـدوا بين أنفـاس الرجـال والنسـاء»، إن هذه النظرة المرتكزة على النصوص الشرعية نجد مثيلا لها في التوراة التي ترى أن «المرأة عاصية قابلة للإغراء بالخطيئـة ومغرية في الوقت ذاته على الخطيئة»[42]، ومـا يهـمنا هو تداول هذه الأحـاديث بين أفراد المجتمع أو فئة منه على الأقل.

إن نظرة الشك ولدت سـوء الظن بالمرأة إلى حد التـوصيـة بعدم الثـقة بها. وقـد عكست الأمثـال الشعبيـة التي تشكل صورة واضحـة لذهنية المجتـمع هذا المنحى. «لس فالنسا خير ولا قمـي»، «لا تثق ... ولو كانت أمك/أختك؟. ولعل نجاح وتداول مـثل هذه الأمـثال الشـعبيـة يكمن في نظرنا في إعفاءها الرجل المغربي من بدل مجهود للعثور على صيغ شخصية يعبر من خلالها عن نظرته للمـرأة، ومن تحمل مسؤولية هذه الـنظرة، لأنه يحتمي بهذه السلطة الشعبية فـيقـول «قال المثل الفـلاني»... فالمجتمع يوظف سلـطة المثل إما لمنع ظاهرة مـا، أو تخوفـا من الوقوع فيـها، وهو يعترف ضـمنيا بوجودها إما بشكل مـستفحل أو في بداية الظهـور، وبالتالي محـاولة إجهـاضهـا، إن عدم الثـقة هذه ظهـرت في حديث أحـمد زروق الذي كـان يرى أن النساء «غير مأمـونات، والنفوس كـمائن»[43]. وقـد سـاهم الزجـالون أيـضـا في ترسيـخ هذه النظرة، يقول ابن شجاع التازي (عاش خلال ق. 8 هـ (14م) :

مـــــــــا منـهـم مـلـيـح الأوطـان ... قليل من عليـه تحبس ويجـسـر عليك
وإن واصلـوا من حـــينـهـم يقـطعـــوا ... وإن عاهدوا خـانوا على كل حال[44]

وهي نفس الصورة التي ينقلها المجذوب في مرحلة لاحقة (القرن 10 م) :

لا فـي العـدو قلـب مرحـوم ... ولا في النـسا عـهـد وافـي[45]

وقد تجاوز رأيه ذاك بكثير في قوله :

المـــرأة كـلهـــا قـــحـــبـــة ... غير اللي ما قدرت على شي[46]

إن ما ورد على لسان المجـذوب عن المرأة، وإن شك البعض في انتسابه إليه على اعـتبار أن

الكثير من الرباعيات أقحمت في شعره ونسبت إليه، ولم تكن من إبداعه، فإننا لا نشكك في مضمونها لأنها تعكس نظرة عامة حول المرأة سابقة عن عصر المجذوب لم يعمل هو أكثر من تمثلها مما ينقض الطرح الأول ـ وهو ما سيتضح من خلال عدة أمثلة في هذا العرض ـ رغم إيماننا بأنها تأثرت بالظروف الذاتية والموضوعية لعصر المجذوب، ونجاحها في التداول يرجع لنفس الأسباب التي أدت إلى رواج الأمثال الشعبية.

إن من النتائج المباشرة لنظرة الشك وعدم الثقة، اعتبار البنات مصدر هم للآباء في الحياة وبعد الممات، سيما إذا كثر عددهن[47] لهذا نرى التفكير في تزويج البنات منذ صغرهن[48] ومضمون المثل الشعبي نفسه عبر عنه المجذوب في مرحلة لاحقة (ق. 10 هـ)

بنت قبل البلوغ اعطيها   لا تلقى القيل والقال

وهو حفز بعض شرائح المجتمع على جمع الصدقات لتجهيز النساء الجميلات مخافة انحرافهن وانحدارهن في سبل الضياع[49]. وما التفكير في هذا الاتجاه إلا لكون المرأة «عار» يجب تزويجها قبل البلوغ حفظا للشرف ولماء الوجه[50].

إن نظرة الشك وعدم الثقة والعار مرتبطة مباشرة بقضية البكارة، فالبكارة في المجتمع المغربي الوسطوي كانت محط تقديس «وتأشيرة» لولوج مؤسسة الزواج، ومن خلالها يفرض على المرأة ضبط غرائزها الجنسية[51]، فالمجتمع الرجولي «يحمل المرأة وحدها مسؤولية الأعمال التي يشارك فيها كالافتضاض والحمل قبل الزواج والبغاء»[52]، إن ما يهمنا في هذا الموضوع هو ارتباط البكارة بالعار، وهو ما أكد عليه الوزان حين حديثه عن عادات الفاسيين في أعراسهم، حيث «تقف امرأة بباب الغرفة حتى تفتض العروس ويسلم لها الزوج ثوبا ملطخا بالدم، فتذهب المرأة، والثوب في يدها إلى المدعوين تعلن لهم بأعلى صوتها أن العروس كانت بكرا... وإذا أتفق أن العروس لم تكن بكرا ردّها الزوج إلى أبيها وأمها، وفي ذلك عار كبير عليها، لاسيما وأن جميع المدعوين ينصرفون دون أكل»[53].

والظاهر أن قيمة البكارة في المجتمع هو ما أطر النظرة إلى المرأة الثيب، التي لا تلحقها التهمة في قعودها مع التجار والحرفيين[54]، وإذا كان هذا رأي فقهاء العصر فإنه أصلا لمالك[55] وما تفسير هذه النظرة سوى أن هؤلاء النسوة يفقدن فتنتهن التي هي مصدر الخوف من المرأة، تجلى ذلك عمليا في تعامل الأولياء معهن دون تحفظ[56]، بيد أن أبا عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق يرى أن الحكمة في علم الزواج بالثيب، يرجع لتذكر سابقة زواجهن، مما يرغب عنهن «فيقل جماعهن الناشىء عنه الولد»[57]، لذى قضى العرف في بعض مناطق المغرب الأقصى «أن المطلقة لا مهر لها إلا ما قدموا لها عند البناء بها، وأما المؤخر فلا»[58]. ومع ذلك تظل النظرة إلى المرأة الأرملة محفوفة بالحذر والشك.

يا بنادم نوصيك   لا تغويك الهجالة
تعريك وتربيك   وتخليك فدربالة[59]

ويبدو أن النظرة إلى المرأة على أنها عار ترجم عمليا في عمليات السلب التي تعرضت لها في الحروب طيلة القرن 8ـ9هـ، فهي محط سبي السلطة ومعارضيها[60]، وبين القبائل فيما بينها، يقول الوزان في هذا الإطار عند حديثه عن سكان اقليم حاحة « إن السكان في حروب لا تنقطع، لكنها حروب أهلية لا تصيب الأجانب وإذا أراد أحد الأهالي أن ينتقل من مكان إلى آخر فعليه أن يصحب معه بعض رجال الدين أو النساء من فريق خصومه»[61]. ثم بين الغازي الايبيري والمغاربة[62].

خلاصة القول أن نظرة الشك في أخلاق وسلوك المرأة، لا تكتمل إلا بتعميق البحث في مواضيع مثل المرأة والحياة الجنسية، المرأة والخيانة الزوجية، المرأة والدعارة، خلال نفس المرحلة التاريخية. وقد تبقى مع ذلك بعض الأسئلة معلقة من قبيل : إلى أي حد يمكن تعميم هذه النظرة على كل نساء مغرب القرن 8 و 9هـ؟ وهل تعتبر نظرة الشك على تخوف من منافسة المرأة لسلطة الرجل؟ وهل هي نظرة مرتبطة فقط بذهنية فقهية، أم تجسد نظرة فئات واسعة من المجتمع؟ والسؤال الأخير يمكن طرحه على النظرات اللاحقة.

النظرة إلى المرأة على أنها مصدر الشرور.

ولا تكتمل أيضا إلا بإلحاقها بنظرة ترى في المرأة مصدر الشرور بالنسبة للرجل بسبب مكرها وشدة حيلتها، التي تؤدي إلى إتلاف نفسه وماله وعقله[63]، والتجار أكثر تعرضا لأضرار هذا المكر حتى أن ابن الحاج دعاهم إلى التحفظ من البيع من النساء ما أمكن، وإلا فترك الدكان عليهم متعين، ولهم النسب في غيرها إن أمكنهم.

إنها النظرة نفسها التي نجدها في ق. 10 هـ عند المجدوب :

بهت النسا بهتين — من بهتهم جيت هارب
يتحزمو باللفاع — ويتخللوا بالعقارب
كيد النسا كيدين — ومن كيدهم يا حزوني
راكبة على ظهر السبع — وتقول الحداد ياكلوني
حديث النسا يونس — ويعلم الفهامة
يدرو شركة من الريح — ويحسنوا لك بلا ماء
سوق النسا سوق مطيار — يا دخلو رد بالك
يورّوك من الريح قنطار — ويخسروك في راس مالك[64]

إن التحذير السابق لم يكن موجها إلى التاجر وحده، بل بالنسبة للرجل عامة، الزوج وغيره لأنها تفسد كل العلاقات الإنسانية مثلها في ذلك مثل المال :

ما يفسد بين الأحباب — غير النسا والدراهم[65]

وهي إضافة إلى ذلك كاذبة وشريرة لا تصاحب الرجل لمنفعته ومساعدته، بل إنها تفعل ذلك لاستغلاله وتحطيمه، إنها شيطان للإنسان يجب أن يتجنب معاشرتها، أو كما قال أحد الإخباريين «إنهن مصائد الشيطان».(66)

إن الذهنية التي مثلت المرأة في صورة شيطان، استندت في رسمها على القرآن (آية اغواء الشيطان لحواء)، والحديث الذي صور فتنة المرأة وجاذبيتها القوية فقال في أحد أحاديثه «إن المرأة إذا أقبلت أقبلت بصورة شيطان».

والمرأة تشبه الشيطان في قوته على الإنسان التي لا تقاوم، وبالتالي أمست المرأة ـ في نظرهم ـ تشكل خطرا على الرجل وعلى المجتمع، فكما أن الشيطان يأمر بالفحشاء والمنكر ـ وهي فكرة على ما نعتقد موروثة من الأديان السابقة على الإسلام والتي ألصقت صورة الشيطنة لحواء وللنساء جميعا بعدها ـ فكذلك المرأة(67). وكما رفض الشيطان الخضوع للقرار الإلهي، فإن تشبيه المرأة بالشيطان يبعث على الاعتقاد أن المرأة سترفض الخضوع لسلطة الرجل، سلطة المجتمع الرجولي، وأخيرا إذا كان الشيطان عدوا للإنسان، فالمرأة انطلاقا من صورة الشيطنة تعتبر عدوا للرجل. لهذا وذاك كان لابد أن تتعالى الأصوات لعزلها في البيت بعيدا عن مجتمع الرجل، أو حماية الرجل منها إذا خرجت ـ وهنا تتقاطع نظرة الشرور مع نظرة الشك ـ وذلك بتغطيتها ولفها بالعباءة والحجاب باعتبارها فتنة، وكلمة الفتنة ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ لا تفيد هنا «جاذبية المرأة الشديدة» ولكنها تعني «الفوضى» والاضطراب والشغب وانهيار المجتمع ونظامه(68). فالحجاب لم ينشأ لحماية المرأة وإنما نشأ الحجاب من أجل حماية الرجل أساسا، ولم تتم الدعوة إلى حبس المرأة في البيت حماية لها لأخلاقها وإنما تم ذلك حماية للرجل ولأخلاق الرجل(69). وهو ما يتم عن خوف من هذا الكائن "الشيطاني» وخشية منه باعتباره ذا تأثير سيء وعدم القدرة على كشف النقاب عن عوامله الداخلية. وعن كبح جماح سلطته المتمثلة في القدرة على الإغواء بطرق مختلفة.

إن الرجل بذلك لم ينظر إلى المرأة كمخلوق سلبي وضعيف(70)، وإنما نظر إليها كمتعدية على الرجل وتستحق العقاب لتعود بسرعة إلى حدودها. بهذا يمكن القول أن قصة آدم وحواء ظلت ماثلة في الذهنية معبرة على ما انطوت عليه حواء من قوة مهلكة للرجل والمجتمع والدين، وأن الحضارة قد بنيت على صراع ضد هذه القوة لتخضعها من أجل حماية الرجال منها وعدم انشغالهم بها عن واجباتهم تجاه الله والمجتمع ومن أجل الحفاظ على المجتمع والدين كان لابد من [الدعوة إلى فصل الجنسين»(71).

المرأة ناقصة عقل ودين.

إضافة إلى نظرة الشك، ونظرة الشر التي طبعت ذهنية المجتمع، تكشف لنا المصادر عن نظرة تشكك في القدرات العقلية للمرأة، كما تشكك في صحة شعائرها الدينية إلا أن السؤال

المطروح، خصوصا في هذه النظرة، هل الأمر متعلق فقط بصورة تمثلت في دهنية المجتمع بمرجعية فقهية أم أن الأمر أبعد من ذلك، أي نظرة وليدة ملاحظات معاشة تنم عن نقص عقل المرأة ودينها؟

إننا في بداية الأمر لا نستبعد تأثير الذهنية الفقهية في تشكيل هذه النظرة، دليلنا في ذلك رأي أحد فقهاء العصر، إذ يقول «وهن كما ورد ناقصات عقل ودين». ففعل ورد، يفيد الورود في الحديث، أي يفيد النظرة القبلية النابعة من شيوع الحديث وسلطته - لا يهم إن كان صحيحا أو موضوعا، فالمجتمع باستناده (بارتكازه) على الحديث يستند إلى سلطة شرعية، توقف أي تشكيك في صحة النظرة التي تصور نقص عقل ودين المرأة. ولتصوير هذا النقص تم التأكيد على أن المرأة لا تساوي إلا جهال الرجال[72]، أو أن عقلها لا يكاد يتعدى عقل الطفل[73]، وفي أحيان أخرى عقل العبد وهي إن ذهبت أبعد من ذلك فحكمها حكم المراهق. ومن المفيد القول أن هذه النظرة ساهمت المرأة في ترسيخها عبر بعض الممارسات والسلوكات، نذكر منها على سبيل المثال، ممارستها لأعمال السحر حتى أن ابن الحاج دعا الرجل إلى التحرز من أن يكون له طعام خاص به يقدم له في أواني خاصة به، لأن النساء تجدن حينها «السبيل إلى إطعام الرجل ما تخزن من السحر وغيره لنقصان عقلهن ودينهن ... وغيرتهن تحملهن على ذلك»[74]، وعملها للتمائم لاستجلاب محبة الزوج[75] والتعرض له بالرقي[76]، لهذا تم إلحاح المحتسب على كتاب الشوارع «ألا يكتبوا كتاب فساد لامرأة»[77]، وكان من واجبه «أن لا يترك المبهرجين والمهذرين يجعلون مجالسهم إلا في الشوارع السالكة أو حيث يجتمع الناس ويمنعون من أن لا يهذروا على النساء ولا جهال الرجال بكهانة ولا كتاب محبة ولا بعضه... فكل ذلك باطل.»[78] وتعاملهن باستمرار مع المشعوذين والكهنة، فقد كن يحضرن للتفرج - رفقة «الصبيان، والجهلة» - على «اللعب الخيالية» التي يقوم المشعوذون بتحريكها وترقيصها[79]. وكان في فاس «العديد من هؤلاء المشعوذين ... يقومون أيضا بأشكال خط الرمل ويخبرون النساء بما سيكون في المستقبل[80]» وهو ما اعتبره ابن خلدون أمرا طبيعيا بما أن من خواص النفوس البشرية التشوف إلى عواقب أمورهم وعلم ما يحدث لهم من حياة وخير وشر... والتطلع إلى هذا طبيعة مجبولون عليها ولذلك تجد الكثير من الناس يتشوفون إلى الوقوف على ذلك في المنام والأخبار من الكهان لمن قصدهم... ولقد نجد في المدن صنفا من الناس عليه فينتصبون لهم في الطرقات والدكاكين ويتعرضون لمن يسألهم عنه فتغدو عليهم وتروح نسوان المدينة وصبيانها وكثير من ضعاف العقول يستكشفون عواقب أمرهم في الكسب والجاه والمعاش والمعاشرة والعداوة...»[81].

إن أهم ما يكشف عنه هذا النص مرة أخرى هو حضور الخطاب الذكوري الذي لا يعتبر الرجل الذي يقوم بأعمال العرافة والشعوذة ناقص عقل ودين، كما لا يعتبر كذلك رغم مسؤوليته عن مجموعة من البدع، ولم تقتصر المرأة على مباشرة المشعوذين والكهنة بل إنها

مارست بنفسها ذلك فقد حدثنا الوزان عن النساء اللواتي تمارسن العرافة (العرافات) في مدينة فاس، وتساحقن بعضهن البعض، أو تساحقن زبوناتهن الجميلات[82].

إن كل هذه الممارسات تظهر قوة إيمان المرأة في مغرب ق. 8 ـ 9هـ/14 ـ 15م بالمعتقدات الخرافية، وهي مسألة في إحدى جوانبها، مرتبطة بقضية تعليم المرأة عصرئد، والتي سنعود إلى مناقشتها بعد قليل.

وإذا كانت هذه الممارسات تظهر ضعف عقل المرأة ـ على الأقل في نظر البعض ـ فإنها في نفس الآن تظهر نقص دينها باعتبارها أعمال تتعارض مع الدين.

ثمة أعمال أخرى تظهر ـ أو تمت إثارتها ـ لإبراز نقص دينها. فالمرأة في نظرهم قل أن تحسن الوضوء مثلها في ذلك مثل جهلة الرجال[83]. نفس الشيء بالنسبة للصلاة «فقل أن تجد اليوم امرأة أو عبدا أو وليدا فوق السبع يحسن الصلاة إلا نادرا»[84]. وهي لا تعرف تلقين الميت الشهادة، ولذلك ينبغي أن تكون بمعزل عن المحتضر إذ ذاك لعدم علمها أو قلته، ونقصان عقلها الذي يؤدي إلى وقوع ما لا ينبغي بحضرة المحتضر[85]، ليس ذلك فحسب، بل للنساء طريقة في البكاء على الميت تخالف تعاليم الشرع، كما أكد ذلك الوزان «حيث تجتمع النساء (في فاس) إذا مات لهن زوج أو أب أو أخ مرتديات لباسا خشنا ويلطخن وجوههن بسواد دخان القدور... وفي آخر كل بيت تصيح النساء ويخدشن صدورهن وخدودهن حتى يسيل منها الدم بغزارة وينتفن شعورهن ... مولولات يدوم ذلك سبعة أيام، وبعد أربعين يوما يستأنفن نحيبهن لمدة ثلاثة أيام»[86].

على أن الظاهرة التي أولتها المصادر اهتمامها واعتبرها الفقهاء معصية يجب العدول عنها لأنها مفضية إلى الكفر الصريح تتعلق بعدم صيام بعض النساء في رمضان، فقد أشار إلى ذلك ابن الحاج في النصف الأول من ق 8 هـ، وجاء بعده الونشريسي في ق. 9 هـ ليؤكد وجود نفس الظاهرة وقد عزاها كلاهما إلى خوف الواحدة منهن إن هي صامت «أن يذهب بعض جمالها أو سمنها» لاسيما إذا كانت «عقد عليها زوجها ولم يدخل بها بعد». وهذا ما يفيد من الناحية البدنية أن المرأة في الفترة محط البحث كلما كانت جسيمة وسمينة كلما اعتبرها الناس جميلة ورغبوا فيها. وفي ق. 10 هـ، نجد المجدوب يشير إلى نفس الظاهرة.

ريت النسا قد البراج ‏‏‏ يتسحروا ما يصوموا

يضاف إلى ما سبق ممارسات أخرى للمرأة، أظهرتها وكأنها ناقصة عقل ودين نستشف ذلك مثلا من مقامة الافتخار بين العشر الجوار (البيضاء، والسمراء، والقصيرة، والسمينة، والرقيقة، والعربية، والحضرية، والعجوز والصبية) لعبد المهيمن الحضرمي[88]، التي وإن كان يبدو عليها طابع الوضع[89]، فإنها تعكس ذهنية الرجل حول حديث المرأة الذي لا يدور في نظره إلا عن المكانة التي يحضى بها عند المرأة.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هل يعني هذا الحوار من طرف واحد أن يعني

نظرة المرأة للرجل تثبت المكانة التي كان يحظى بها في المجتمع، أم أن ذلك يعني محاولة تركيز لأهمية الرجل في ذهنية المجتمع، بواسطة خطاب ذكوري للمرأة، وبعبارة أخرى فالرجل هو من تكلم عن نفسه باسم المرأة، فهي وظفت فقط كوسيلة. وهذا ما نلحظه أيضا عند النفزاوي الذي جعل من المرأة وكأنها في بحث دائم عن القضيب :

وأنتم أيتها النسوان ليس لكم صبرا على الأير هذا القول مشتهرا
فيه حياتكم أيضا وموتكم وفيه رغبتكم في السر والجهر[90]

«إن خطاب النفزاوي هذا ينضوي كذلك تحت إطار الذكورية ويظهر على مستوى الفعل الجنسي نفسه، أو على ما يجري وراء الستار»[91].

ولابأس من الإشارة في هذا المقام إلى سلوكات أخرى للمرأة كان من شأنها أن ترسخ صورة نقصان العقل والدين في ذهنية المجتمع، فبالإضافة إلى خروجها بادية الوجه متبرجة وإظهارها ما يستدعي الفتنة ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ وحضورها الأعراس واختلاطها بالرجال والرقص، وهي أمور كلها استنكرها الفقهاء. فإن بعض النساء عرفن بتعاركهن وتقاذفهن بأبشع ما يمكن من الشتائم في سوق خيط الكتان في فاس وهم بذلك كنّ «يضحكن الحاضرين»[92].

المرأة مصدر بدعة.

أمام ضعف عقل ودين المرأة كان لابد وأن تتهم ـ من قبل الفقهاء ـ بأنها مصدر للبدعة والعوائد الرديئة.

فالمرأة ـ في نظرهم ـ هي التي شجعت الرجل على الاحتفال بأعياد النصارى ففي سياق استنكار العزفي احتفال السبتيين ومنهم العلماء بأعياد النصارى (ليلة المهرجان، ينير، النيروز، ليلة العجوز) قال : «لا تغتروا بمن ينتسب إلى العلم وقد اتبع في طاعة النسوان والصبيان هواه، فصده ذلك عن أن يكون قواما لله بالقسط»[93] وأضاف قائلا : «ومن أعظم أسباب هذه البدعة وأقوى دواعيها مطاوعة الرجال للنساء على الاستعداد لها والتفخيم لشأنها وانقيادهم لهن في ذلك عاما بعد عام حتى رصخت في صدورهم»[94].

إن اتهام العزفي للمرأة بأنها مصدر البدعة يجعلنا نتساءل هل في اتهامه رفع لمسؤولية الرجل في استحداث البدعة ؟ أم أن في المسألة ما ينم عن سلطة للمرأة في تسيير شؤون البيت وقراراته، بما يفيد أن حرية المرأة في الخروج خارج بيتها، تجسدت أيضا في مكانتها وسلطتها داخل البيت، بما فيها سلطة المرأة على النخبة متمثلة في العلماء ؟

وعموما فقد نسب ابن الحاج العديد من البدع للمرأة وبعده فعل نفس الشيء كل من زروق والونشريسي في معياره.

إن نظرة المجتمع للمرأة على أنها ناقصة عقل ودين، ومصدر للبدعة يحيلنا مباشرة على جهل المرأة، لكن من المسؤول عن هذا الجهل؟

إن مسؤولية جهلها تعود إلى المجتمع ـ مجتمع الرجل، فقد أكدت إحدى الدراسات المتخصصة أن تعليم البنات في مغرب ق. 8 هـ لم يكن أمرا معروفا، إذ لا وجود لنصوص تاريخية تؤكد ارتياد البنت للكتاب وهذا لا يعني أن كل نساء مغرب ق. 8 ـ 9 هـ كن جاهلات غير متعلمات، بل إن بعضهن ـ وهن قلة قليلة ـ تلقين حظا لابأس به من العلم، إلا أن ذلك غالبا ما تم في دورهن. فقد رأى ابن قنفذ في فاس امرأة كان الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الوهاب المعلم لكتاب الله تعالى هو الذي يكتب لها لوحها ويبادر به»[95]. ومنهن ست العرب بنت عبد المهيمن الحضرمي، والأديبة صفية العزفية السبتية.

لكن هل فعلا أن جهلها هو الذي أسقطها في البدع، والعوائد الرديئة المخالفة للشرع في نظر فقهاء العصر ؟ ذلك ما يجيب عليه ابن الحاج بالإيجاب، وبشكل صريح وواضح «أما النساء فإنهن متحجبات وتربين في الجهل غالبا بسبب ذلك، فلأجل بعدهن عن العلم وأهله غالبا ما اتخذن عوائد رديئة متعددة قل أن تنحصر مخالفتهن للشريعة المطهرة»[96].

إن التحليل الأولي لهذا النص، يضعنا ـ ولو ظاهريا ـ أمام تناقض، فكيف يشير ابن الحاج إلى تحجب النساء، وهو وغيره سبق واستنكروا خروج المرأة، بل وخروج بعضهن متبرجات، لإزالة هذا التناقض الظاهري في نظرنا، يمكن القول، أن مخالطة المرأة لمجتمع الرجال، لم يكن ليصل بها إلى مخالطتهم في التعلم، الم يقل ابن الدراج بأنه يمنع على المرأة «حضور مجالس الوعاظ»[97] كما يمكن إزالته بالقول أمام صنفين من النساء امرأة احتجبت داخل المنزل وأخرى خالطت مجتمع الرجال، فلماذا إذن حرمان المرأة من التعلم واتخاذ الخوف من سقوطها في الرذيلة ذريعة لذلك المنع بدعوى أن التعليم يجعلها تختلط بعالم الرجل؟

إن تعلم المرأة في نظرنا كان يعني ضمنيا القضاء على سلطة الرجل، ولسيما الرجل العارف ـ العالم، فتعلمها يعني ترفعهاعن مساءلة الرجل فيما يجب عليها وما يجب لها، وإذا علمت ذلك فستزيد سلطتها مقابل تراجع سلطة الرجل. لذا يمكن القول ـ دون أن نحيد عن الصواب ـ أن المجتمع الفعال في قطاعات كاملة في الحياة الاقتصادية والمجتمع القيادي من الناحية السياسية والثقافية والدينية، كان مجتمع ذكور، وقد أقصى عنه العنصر النسائي بصورة تكاد تكون تامة[98].

صفوة القول أن مجتمع الرجل كان مسؤولا عن جهل المرأة، وبالتالي مسؤولا عن عوائدها وبدعها المخالفة للشرع.

لقد ترجمت عمليا هذه النظرة التي ترسخت في ذهنية المجتمع، في الشك في شهادة النساء[99]. ولعل ذلك ما يفسر ضرورة حضور شاهدتين أو واحدة رفقة رجل حين أداء الشهادة إذا ما غاب الرجل الثاني الذي يفترض في الشهادة. وبعضهم أباح الكذب على المرأة.

فبعد أن ذم زروق الكذب في العديد من أوجهه عاد ليؤكد على إباحة الكذب في بعض المواضع منها الكذب «لإجبار قلب المرأة»[100].

نظرة الكراهية والإحتقار.

بعد نظرة الشك، ونظرة الشرور، ونظرة نقصان العقل والدين المقرونة بنظرة البدعة، كان بديهيا أن تتوج هذه النظرات، بنظرة تنم عن كراهية واحتقار اتجاه المرأة.

لقد كانت هذه النظرة تتكرس في المجتمع منذ الولادة، فالفاسيون مثلا «إذا كان المولود أنثى يقل استبشارهم بها»[101] نفس الرأي سجل في القرن 5-6 هـ ، حتى أن رجلا هدد بقتل زوجته متى ولدت له بنتا[102]، وهو ما ظهر عمليا في البحث الحاد من قبل الزوجين عن المولود الذكر، للواتي لا تلدن إلا الإناث[103]، وتظل هذه النظرة ماثلة طوال مدة تربية الأطفال، فقد ذكر ابن عباد أن رجلا كان له ابن وابنة، «يحبهما حبا شديدا والولد أكثر»[104]، وكشفت إحدى النوازل عن رجل له ولد وبنتان، كانت له أملاك وعقارات معتبرة، فقسم عائداتها بينهم إلا أنه كان «يؤثر الذكر على الأنثى ويفضله ويمنيه دونها»[105] وصولا إلى احتقار المرأة/الزوجة عبر مستويات مختلفة، أبرزها مستوى السب والضرب، وتشويه بعض الأعضاء من جسمها. فعلى المستوى الأول تجد رجلا يسب امرأته يقول لها يا خنزيرة، يا جيفة، يا يهودية، يا نصرانية يا حرامية[106] . أما على المستوى الثاني فنجد حالات عديدة للضرب التي تتعرض له المرأة.

وعلى المستوى الثالث نجد رجلا مثل بزوجته بأن قطع أصبعها وحلق شعرها[107].

وتكريسا لنظرة الكراهية والاحتقار فقد رأى أحد فقهاء العصر - ونقل صاحب المعيار عنه ينم عن مشاطرته نفس الرأى، لانطلاقهم من ذهنية واحدة - ممثلا لمجتمع الذكور، أن «تدمية المرأة على زوجها مائلة إلى الضعف ولا يقام عليها القود بها لجواز ضربه لها.. لقوله تعالى واضربوهن. وقد يأتي من الضرب ما يتصل بالموت فتسقط تدميتها، إذ قد يكون هذا مما أبيح له»[108]. وفي ظل هذه النظرة طولب من المرأة طاعة زوجها[109].

إن نظرة الاحتقار والكراهية عموما تأكدت عمليا في بيع النساء أيام المجاعات[110]، قبل أن يضطر الرجل إلى بيع نفسه، ولا نستغرب تمادي العكاكزة في مرحلة لاحقة عن ق. 9 هـ في نظرة الاحتقار إلى المرأة حيث عدوها «مجرد آلة متعة تتداولها الأيدي، واعتبروها «كالسجادة صل واعط أخاك يصلي»[111].

ولنا أن نتساءل ما إن كانت مسألة التحبيس على الذكور دون الإناث وليدة نظرة الكراهية والاحتقار للمرأة ؟

إذا كانت قضية التحبيس علي الذكور دون الإناث ثاتبة في مغرب ق. 8-9هـ / 14-15 م فإننا نرى أن هناك اعتبارات موضوعية، تحكمت في تحبيس الأرض على الذكور دون الإناث

ليس هذا موضع مناقشتها، أكثر من الاعتبارات المترتبة عن نظرة الكراهية والاحتقار. هذه النظرة التي نعتقد أن مصدرها ـ وإن كان في جزء منه وليد ممارساتها ـ فالغالب أنه نابع من ذهنية تعتبر المرأة الكائن الثاني تاريخيا، فقصة الخلق «تجعل من النظام الزمني حواء بعد آدم، ومن عملية خلق حواء من آدم أساس تبرير التراتب والتفاضل». إن كراهية المرأة عموما تظهر في كل مجتمع منقسم إلى عالمين جنسين متمايزين، وقد كان المجتمع المغربي خلال هذه الحقبة التاريخية إطارا لهذا الانقسام، مما أدى إلى كراهية المرأة، وإلى تبلور أخلاق مزدوجة. إن كراهية النساء حيلة «إيديولوجية» أخلاقية يبرر بها الجنس السائد (الرجل) سيطرته واستغلاله وبما أنها شر فلا مانع من قمعها والضغط عليها ولما لا كرهها واحتقارها، أو بصيغة أخرى إن قوة ودهاء المرأة قابلها احتقار وكراهية ترجم عمليا للسب والضرب.

على أن المرأة عصرئذ لم تكن مذمومة وينظر إليها باحتقار وكراهية في الواقع الملموس فقط، بل ظهرت نظرة الازدراء اتجاهها حتى في الحلم والمتخيل، «فالشعور واللاشعور والأنا الأعلى والذات والأنا الأسفل وكبت اليقظة ورؤية الحلم هي معادل موضوعي للواقع المعاش وانعكاس له وسواء في الحلم أو المتخيل يتكرر تشبيه المرأة بالدنيا، والدنيا كما هو معلوم يمقتها الصالحون لكونها فتنة للرجل ومؤدية إلى هلاكه إن هو أقبل عليها، لأنه ساعتها سيفقد الآخرة، التي تشكل طموحه في الدنيا الفانية الزائلة، فلماذا يقبل عليها إذن، الأجدى تركها وبغضها، وحتى في أحد الأمثلة المتعلقة بالمتخيل التي شبهت فيه المرأة بالدنيا ثم بالآخرة، لم تكن الدنيا إلا على يسار الشيخ أبي عبد الله الزيتوني، ولا يغرب عن الذهن ما يعنيه اليسار في الذهنية الإسلامية عموما، ومنها الذهنية المغربية في ق. 8 ـ 9هـ/14 ـ 15م، من شر وهلاك عكس اليمين فإنه مصدر الخير والفلاح.

إن الهروب أمام المرأة بإبداء بغضها وكراهيتها ـ بغض النظر عن الإديولوجية السائدة لا يدل في الواقع على هروب من المرأة وعلى غياب الرغبة فيها، إنه يخفي حدة واشتداد الرغبة، تبدو هذه الرغبة بقوة في المتخيل، فقد ذكر الإدريسي أن من بين الأحجار المنتشرة في الساحل الأطلسي للمغرب، حسبما ذكره «أحجار يمكنها الماسك بيده ويشير على من شاء من النساء... فتتبعه، ومثل هذه الأحجار عندهم كثيرة وهم بالرقي عليها مشهورون وبه معروفون...»[112].

ألا تحيلنا هذه الرغبة الجامحة نحو المرأة إلى نظرة أخرى إليها، غير النظرات السابقة؟ قبل الإجابة على هذا السؤال، نتوقف لحظة لنرى كيف حاول المجتمع (الرجل) بعد أن شك في المرأة ونعتها بالشرور ونقصان العقل والدين ، واتهمها بأنها مصدر للبدعة، البحث عن المرأة النموذج على الما ينبغي أن تكون عليه المرأة. فهل توفق فعلا في وجود هذا النموذج؟

إن الجواب بالإيجاب على هذا السؤال لا نجده إلا مع الولي أو بالأحرى في متخيله، ينهض قرينة على ذلك الكرامات التي تتحدث عن تعامل الأولياء مع الحور العين (أي نساء

الجنة)، هو دليل عن بحث دائم عن نموذج للمرأة مفقود في الواقع، يمكن من خلاله تجاوز تلك النظرات السلبية، بغية الوصول إلى تأسيس نظرة جديدة حول المرأة. ذلك أن الصورة التي أعطاها لنا القرآن عن الحور ينعدم فيها الشك اتجاه المرأة، والشك مرتبط طبعا بسلوكها المفضي إلى الشرور، كتعبير عن نقصان دينها وعقلها، والصورة مرتبطة أيضا بشرف المرأة فهن «لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان»، وبصيغة أخرى الصورة مرتبطة بجسد المرأة الطاهرة والرغبة في الوصول إليه ولن يكون ذلك إلا في الجنة. لكن هل اقتصرت النظرة إلى المرأة الجسد الطاهر في ما هو أخروي أم كانت هذه النظرة مختزنة (حاضرة) ولو بشكل متستر في ذهنية المجتمع المغربي خلال ق. 8ـ9 هـ؟ وإن كان الأمر كذلك فكيف تجلت هذه النظرة ؟ هذا ما سنحاول معالجته من خلال ما أسميناه بنظرة الرغبة، التي تتأطر في مثلث نظرات الاستناد، فهي تشكل إحدى زواياه، إن لم نقل أهمها.

نظرة الرغبة : المرأة المحبوبة، المرأة المكشوفة، المرأة الجسد.

عكس النظرات السابقة، فإن النظرة إلى المرأة المحبوبة، المرأة العشيقة، التي تحمل في طياتها النظرة إلى المرأة كجسد مرغوب فيه، اختلفت تماما في اسطوغرافية المرحلة، لاسيما في كتب التراجم في غياب كتب الأدب التي لها قدرة التعبير عن خلجات النفس وإيصالها إلى الآخرين، إلى حد إشراكهم وجدانيا في التجربة العاطفية ـ التي نقلت إلينا أشعار التغزل في المرأة بما فيها من وصف لـ«أغصان القدود وورد الخدود ونرجس العيون وأقاح الثغور ولؤلؤها المكنون ولعس الشفاه وطرر الجباه وغرر الوجوه وقسي الحواجب وسهام الألحاظ وعقارب الأصداع ورحيق الريق وسائر الوصف الأنيق»[113].

والملفت للانتباه أن نظرة الرغبة إلى المرأة نجدها أيضا في مصادر سبق، وأن تبنى أصحابها نظرة الشك والشرور ونقصان العقل والدين... ، فابن الدراج الذي سبق وأن نظر إلى المرأة على أنها «فتنة» أباح بفتوى شرعية، شعر النسيب والتشبيب (الغزل) سيما إذا كان هذا الشعر غير موجه إلى امرأة بعينها.

وحتى بالنسبة للمجذوب الذي طالما لسعت المرأة بنظرته إليها ـ والتي كانت وليدة ظروف ذاتية وموضوعية، فإن الأمر يختلف عنده تماما عندما يتعلق الأمر بالمرأة ـ الجسد، المرأة اللذة، فهي من خلال هذه النظرة تصبح الصديق والحبيب، يمكن التضحية بكل شيء من أجلها [114]:

يا البنات يا الدايزات	لله تقلوا رجليكم
إذا كنت بحور	أنا سفينة ليكم
يا الوقفة بين السطوح	يا المغطية بالستاري
طلي على قليب مجروح	مدقوق بريوس ليباري
تمنت نحوزك انت نور	نحوزك رابح أو خاسر

وفي وصف آخر للمرأة الجسد يقول :

المرأة السمرا كالعسل في الصنادق
خذ المرا السمرا واخسر عليها مالك لونها الحمل معها تصيب هناك

وبديهي أن نظرة الرغبة لاقت معارضة المجتمع، خصوصا من قبل الفقهاء الذين أبدوا تضايقهم بالنسيب : (ما خصت به المرأة من الشعر العربي وتحديدا المعشوقة) ووضعوا له حدودا وقيودا. إلا أن رأي الفقهاء المتشدد، لم يمكن ليمنع الشعراء من أن يتغزلوا ويديعوا ما نظموه في النسيب، ولكثرة الشعر في هذا الباب ـ خلال فترة البحث ـ فقد صنفه أحدالباحثين على النحو التالي :

النسيب في مطالع قصائد المديح «والمرأة فيه ظل ليس غير، تظهر عبر مجموعة من الصور اختزنتها ذاكرة الشاعر وغالبا ما تكون باهتة اللون، خافتة الصدى، تتكرر فيه معاني القدماء وصورهم»[115] وصنف ثاني عبروا فيه عن أشواقهم، التي يذكيها الفراق إن المرأة باعتبارها مظهرا من مظاهر الجمال وأعز الأشياء وأبعدها عن المنال مكنت الشعراء من فيض من المعاني والصور والألوان وظفوها لعدة أغراض، وأدى تطور هذا الصنف إلى درجة لم تبق فيه المرأة ظلا ورمزا لتحقيق مطالب فنية في مطالع القصائد المدحية والنبوة والربانية، وإنما وردت جسدا يشتهى أيضا.

وبعد نظرة الرغبة التي أبرزها الشعراء جاء الزجالون ليتمموا نفس النظرة، ويزكوها بما أن الزجل المكتوب بالعامية كان في متناول كل شرائح المجتمع، وذلك منذ عهد ابن خلدون، الذي سجل البدايات الأولى لولع الفاسيين به، ونظمهم على طريقته[116] وفي زمن لاحق لاحظ الوزان كثرة الشعراء في فاس الذين «ينظمون الشعر باللغة العامية في مختلف الموضوعات ولاسيما في الحب، ويصف بعضهم حبه للنساء»[117].

وكما لاقت نظرة الرغبة عبر الأشعار، معارضة المجتمع، فإن هذه النظرة في الزجل لم تكن أحسن حظا من سابقتها، بل زادت عليها معارضة بعض الزجالين أنفسهم، مما اضطر أحد الزجالين المدعو أبا عمرو إلى الرد على هذه المعارضة بقوله :

آش من عيب على لشطار ولغنا بمحاسن لمرا
واش من حشما يا لحبار في امديح علوم النظرا

ومع كل ما كتبه الشعراء والزجالون من شعر وزجل ظهرت من خلاله نظرة الرغبة إلى المرأة العشيقة والمرأة الجسد، فإن هذه الأخيرة ظلت في الغالب مضمرة، لم تستطع في أقصاها تجاوز حدود اللباقة المتعارف عليها في المجتمع وقتئذ، دليلنا في ذلك أن رثاء المرأة لم يحظ عند الشعراء والزجالين بالنصيب الذي حظيت به المرأة المعشوقة. ويكمن سبب صعوبة رثاء المرأة ـ حسب ما ذكره أحد الباحثين ـ في أن رثاء النساء قد يفضي إلى ذكرها بما لا يليق التصريح به من أوصاف[118].

نظرة التقدير والحظوة : المرأة الشريفة.

بعد نظرة الرغبة، تطالعنا المصادر بنظرة التقدير والحظوة التي تمتعت بها النساء الشريفات في مغرب ق. 8-9هـ / 14-15م بحيث يتم التمييز دائما بين الشريفات والدنيات.

نظرة التقدير والحظوة هي ما جعلت فقهاء العصر يرون إسقاط الخدمة عن الشريفات دون الدنيات في بيوت أزواجهم[119]. بل رأوا إسقاط الرضاعة عنهن أيضا[120].

والظاهر أن النظرة التي تبلورت حول الشريفات، هي التي حفزت المجتمع الفاسي للقيام على آخر سلاطين بني مرين بعد اعتداء اليهودي شاويل بن يطس على امرأة من الشرفاء. وإن كنا نؤمن بوجود أسباب عميقة كانت وراء قيام الفاسيين على السلطة المرينية، ليس هذا مجال النبش فيها.

إن أساس نظرة التقدير والحظوة التي تمتعت به الشريفات نابع من المكانة التي احتلها الشرف في المجتمع المغربي خلال هذه الحقبة التاريخية، بما في ذلك السلطة القائمة بمرجعيتها التي تعود إلى المكانة التي يحتلها الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) وذريته من بعده وخصوصا فاطمة الزهراء كشريفة، في الذهنية المغربية عصرئذ. فالنساء الشريفات لايشك في عفافهن، في الوقت الذي تُسقط نظرة الشك على من دونهن من النساء، وهذا ما يراه ابن السكاك «واختار لأحفاد رسول الله صلى الله عليه وسلم معدنا طاهرا من النساء لايشك في عفافه في هذا الزمن المسكين الذي غلب فيه الخبث وقل فيه الطيب»[121].

نظرة التقدير والهيبة : المرأة الصالحة.

كما نظر إلى المرأة الشريفة نظرة وقار واحترام، كان الشأن كذلك بالنسبة للمرأة المنتمية لعالم الصلاح، والملاحظ أن هذه النظرة قد عملت كتب المناقب - دون غيرها - من أصناف المصادر الأخرى - إلى نقلها إلينا، وقد سردت أسماء العديد من النساء «الصالحات»، كمؤمنة التلمسانية في فاس وأم اليمن في بادس، وعزيزة السكسيوية وغيرهن كثير، والملاحظ أن بعضهن وظفت كراماتها لدفع نظرة الشك التي حامت حول سلوكها وأخريات كانت كراماتهن تحول دون وقوعهن في المحرم وهذا طبعا لم يكن في استطاعة باقي نساء المجتمع اللواتي لم يجدن ما يدفعن به نظرة الشك التي ألصقت بهن.

لقد كانت نظرة الهيبة التي تمتعت بها الصالحات، مرتكزة على نوع الكرامات التي حظين بها، فهن قد عرفن باستجابة الدعوة سواء في حياتهن أو بعد مماتهن. كما كان يتم اللجوء إليهن للتبرك اعتقادا في بركتهن[122]. وكن يحظين بزيارة العديد من فئات المجتمع، ويستشفى بتراب قبورهن. وتأكيدا للمكانة التي كن يحظين بها في المجتمع المغربي خلال ق. 8-9هـ فقد لعب المتخيل دورا بالغ الأهمية في ترسيخها في الذهنية المغربية عبر كراماتهن عموما، وكرامة صعود النور من قبور البعض منهن، كدلالة على الطهارة والصلاح.

على أن نظرة التقدير والحظوة لم تأت فقط من هذا المنحى، بل أيضا من الأدوار الاجتماعية، والسياسية أحيانا، التي أضطلعت بالقيام بها في مجتمعها.

فالصالحة عزيزة السكسيوية، نزيلة سكسيوة من جبال درن، التي كان لها أتباع كثر من الرجال والنساء، عرفت بفصاحتها في أجوبتها وأوامرها ووعظها. ولعل المكانة التي كانت تحظى بها هي ما جعلت عامر بن محمد الهنتاتي صاحب مراكش، الذي اشتهر بمكانته وحظوته يقدم على زيارتها في مقر إقامتها، وقد صور ابن قنفذ هذا اللقاء بقوله : «وجلس معها كثيرا، وقال لي بعد أن انفصل عنها، يا فقيه هذا هو العجب، تبادرني بالجواب عما يخطر في نفسي وما قدرت أن أراجعها في كل ما طلبت مني وما رأيت أنفد من حجتها فيما تحتاج علي به»[123] مع العلم أن عامر بن محمد الهنتاتي وكما وصفه صاحب "انس الفقير" : «كان من الأذكياء الفصحاء الذين لا يقهرون بحجة».

نفس الحظوة والمكانة تمتعت بها الصالحة عائشة بنت أحمد الإدريسية، التي «هدى الله على يدها خلقا كثيرا، وكان الناس يتحامون حماها، ولا يقدر أحد على رد شفاعتها، لما يعلمون من بركتها وصدق أحوالها مع الله تعالى»[124] وكانت بكراماتها تساهم في إطلاق الأسرى وقطع يد اللصوص وإشفاء المرضى، وإطعام الطعام في زاويتها، إلى غير ذلك من الأدوار الاجتماعية والسياسية التي أشرفت على إنجازها[125].

وغني عن البيان الإشارة إلى أن خلفية نظرة التقدير والهيبة، لا يرجع إلى الأدوار التي قامت بها المرأة الصالحة وحسب، وإنما يرجع إلى مكانة الصلاح والصلحاء في الذهنية المغربية خلال فترة بحثنا هذا، وما تمتع به الصلحاء والصالحات أيضا من مكانة في نفسية المجتمع المغربي، من جراء الهيبة التي كانوا يحظون بها سواء لدى أفراد المجتمع أو لدى السلطة القائمة.

خاتمة.

تبقى الإشارة في آخر مثلث نظرات الاستثناء إلى ضرورة التنبيه على أمرين اثنين أولها النظرة إلى حريم السلطان والأمراء وذوي الجاه عموما، التي لم تكشف المصادر عنها، والظاهر أنها لم تستطع أن تقتحم هذا «المقدس» ! وإن كنا لا نشك في أن النظرة إليهن اختلفت عن السائد

إذا كانت الرؤية إلى المرأة تتأسس في غالبها عبر ذهنية فقهية فهل اختلفت في العصور السابقة واللاحقة؟

ثانيهما يتعلق بالصورة المتميزة للمرأة في القبائل الصنهاجية، التي نقلتها لنا الإسطوغرافية التي أرخت للعصر المرابطي، هذه الصورة التي قلما نظفر بها في الاسطوغرافية الوسيطية عموما، إلا أن التساؤل يظل مطروحا حول جذور مكانة المرأة الصنهاجية المتميزة، التي تأسست عنها تلك الصورة، وهل استمرت بعد ق. 5 هـ بعد تغلغل هذه القبائل في بلاد المغرب، ذلك موضوع آخر للبحث، نوجه عناية الباحثين إلى محاولة الحفر فيه.

الهوامش:

(1) الذيل والتكملة، السفر الأول، ص. 13.
(2) نفس المرجع، نفس السفر، نفس الصفحة.
(3) ابن الحاج، المدخل ج. 1، ص. 120.
(4) الدرعي، الأجوبة الناصرية، ص. 65.
(5) المدخل ج. 3، ص. 133، التشوف، 172 - 173.
(6) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ج. 2 - ص. 317 - 319.
(7) نفسه، ص. 318 - 320.
(8) ابن منظور، لسان العرب، م.س.، ج. 2 - ص. 318.
(9) الديالمي، المرأة والجنس في المغرب، ص. 31.
(10) نفسه، ص. 31.
(11) نفسه، ص. 40.
(12) ابن الحاج المدخل ج. 1، ص. 120، انظر أيضا المعيار، ج. 5، ص. 197 - 200.
(13) المدخل، ج. 1، ص. 45.
(14) المدخل، ج. 1، ص. 46.
(15) المجيلدي، التيسير، ص. 70 - 71.
(16) يقول الونشريسي في معياره ج. 1، ص. 210 عن أبي الحسن الصغير : «لما توافر من عدالة الرجل وأمانته وأنه في المنزلة العليا من الثقة في مكانه وزمانه، وإليه انتهت رئاسة الفقه بالمغرب الأقصى في زمانه، وهو حامل رايته».
(17) المعيار، ج. 2، ص. 499 / كنزة اليحيوي، المرأة المغربية، ص 35 - 37.
(18) المعيار، ج. 2، ص. 64، 78، السكتاني، نوازل، ص. 100، 103، 104، 105، 121، 122، 124، 129.
(19) المعيار، ج. 4، ص. 211.
(20) Bel, la religion, p. 285
(21) المعيار، ج. 1، ص. 131، ج. 2، 537، ج. 11، ص. 193 ، 194، الدرعي الأجوبة الناصرية، ص. 24 - 25.
(22) المعيار، ج. 3، ص. 121، 122، 198، 199.
(23) الرحالي، ج.2، ص. 289.
(24) المدخل، ج. 3، ص. 86 - 88 - المعيار، ج. 5، ص. 197، 200.
(25) عدة المريد، ص. 154.
(26) المدخل، ج. 3، ص. 86.
(27) أخبار المهدي، ص. 21.
(28) أخبار المهدي، ص. 20 - 21.
(29) ابن الدراج، ممتع الاسماع، ص. 130.
(30) تحفة الناظر، ص. 48.
(31) بوتشيش، المغرب والأندلس،، ص 43.
(32) المجيلدي، التيسير، ص 70 - 72.
(33) ابن الدراج، ممتع الاسماع، ص. 130، المجيلدي، ص. 70 - 72.
(34) ابن الدراج، ممتع الأسماع، ص. 130.

(35) المنهاج الواضح، ص. 260.
(36) نفسه، ص. 271.
(37) نفسه، ص. 260 [نفس رأي أبي محمد صالح عبر عنه أحد متصوفة القرن 5 ـ 6هـ (أنس الوحيد ونزهة المريد، ص. 317 نقلا عن بوتشيش : المغرب والأندلس، ص. 43 ـ 44) مما يفيد تواتر نفس النظرة].
(38) المدخل، ج. 1، ص. 120.
(39) المدخل، ج. 1، ص. 122.
(40) زروق، كتاب الجامع، ص. 23.
(41) المعيار، ج. 3، ص. 125.
(42) بوعلي ياسين، التالوث المحرم، ص. 13.
(43) عدة المريد، ص. 154.
(44) ابن خلدون، المقدمة، ص. 843.
(45) الصديقي، ديوان، ص. 29، مجهول، ديوان سيدي عبد الرحمن، ص. 11 ـ الديالمي، الجنس والمجتمع، ص. 69.
(46) الصديقي، ديوان، ص. 30 ـ الديالمي، الجنس والمجتمع، ص. 69.
(47) هم البنات للممات، الزجالي، ج. 1، ص. 243، «من كثر أبنات كانوا الكلاب ختان» (الزجالي، ج. 2، ص. 344، في أمثال فاس "إلى كثروا بناتوا كيعمل الكلاب كساتو" «وي على من مات وخلى سبع بنات»، الزجالي، ج. 2، ص. 452، «من عندو ولي عندو بلي»، الزجالي، ج. 2، ص. 291.
(48) إذا قالت البنت دادا فكر لها في مخدة، وإذا رفعت القدح لفمها تحتاج ما تحتاج أمها، الزجالي، ج. 2، ص. 8.
(49) ابن أبي زرع، الذخيرة، ص. 40 ، Farhate Triki Abou Abbas, p. 280
(50) الديالمي، الجنس والمجتمع، ص. 32.
(51) فاطمة المرنيسي، السلوك الجنسي، ص. 74.
(52) نفسه، ص. 79.
(53) الوزان، ج. 1، ص. 256.
(54) المعيار، ج. 5، ص. 199.
(55) ابن الدراج، ممتع الأسماع، ص. 137.
(56) التشوف، ص. 340 ـ 341، 425.
(57) المعيار، ج. 13، ص. 6.
(58) ابن هلال، ص. 65.
(59) الصديقي، ديوان، ص. 29، مزوغ عبد الله، صورة المجتمع، ص. 32.
(60) الذخيرة، ص. 116، روض القرطاس، ص. 382، ابن مرزوق، المسند، ص. 111، حركات، المغرب عبر التاريخ، ج. 2، ص. 203.
(61) الوزان، ج. 1، ص. 91.
(62) ابن عذاري، البيان المعرب، ص. 119، العبر، ج. 7، ص. 236، عن حادثة هجوم النصارى على سلا، روض القرطاس، ص. 403، الذخيرة، ص. 121، عن دخول الروم للعرائش، انظر أيضا هجومات أخرى كانت المرأة فيها محط سبي وأسر من طرف الغزاة أشارت إليها مصادر أخرى وتوسعت فيها بعض الدراسات مثل البادسي، المقصد، ص. 111 ـ 112، حسن الفكيكي، مقاومة، ص. 102 ـ 407، جرمان عياش، دراسات، ص. 289.
(63) المدخل، ج. 3، ص. 51 ـ 52.
(64) مجهول ديوان سيدي عبد الرحمن المجدوب، ص.ص. 2 ـ 8، الصديقي، ديوان، ص. 29، مزوغ عبد الله، صورة المجتمع، ص. 31.

(65) مجهول ديوان، ص. 24.
(66) المدخل، ج. 1، ص. 105، التشوف، ص. 132، 231.
(67) سورة النور، آية 20.
(68) نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة، ص. 56 - 57.
(69) نفسه، ص. 67.
(70) نفسه، ص. 69.
(71) نفسه، ص. 65.
(72) ابن ميمون، رسالة الاخوان، ص. 30.
(73) المعيار، ج. 3، ص. 307.
(74) المدخل، ج. 1، ص. 105.
(75) الدرعي، الأجوبة، ص. 81.
(76) المعيار، ج. 11، ص. 226.
(77) المجيلدي، التيسير، ص. 70 - 74.
(78) الشاطبي، آداب الحسبة، ص. 67 - 68.
(79) ابن عباد، الرسائل الكبرى، ص. 225.
(80) الوزان، ج. 1، ص. 276.
(81) ابن خلدون، المقدمة، ص. 411.
(82) الوزان، ج. 1، ص. 263 - 264.
(83) زروق، النصيحة، ص. 86.
(84) العقباني، تحفة الناظر، ص. 44.
(85) ابن الحاج، ج. 3، ص. 3 - 4.
(86) الوزان، ج. 1، ص. 258.
(87) Branchwig la Berberi, T. 2, p. 173
(88) كنون، النبوغ المغربي، ج. 2، ص. 195 - 207.
(89) العربي الحمداني، شعرية العجيب، ص. 8.
(90) النفزاوي، الروض العاطر، ص. 39 - 40.
(91) الديالمي، الجنس والمجتمع، ص. 80 - 81.
(92) الوزان، ج. 1، ص. 239.
(93) العزفي، الدر المنظم، القسم 2، ج. 1، ص. 19.
(94) نفسه، ج. 1، ص. 25.
(95) أنس الفقير، ص. 81.
(96) المدخل، ج. 3، ص. 29.
(97) ممتع الأسماع، ص. 130.
(98) Branchwig, p. 175
(99) المعيار، ج. 4، ص. 273.
(100) النصيحة، ص. 46.
(101) الوزان، ج. 1، ص. 258.

(102) نعتقد أن هذه النظرة ليست خاصة بالمجتمع المغربي خلال ق. 8 ـ 9هـ، فهي عرفت في مجتمعات مختلفة، حتى قبل الإسلام ـ مما يعني أن التركيبة الذهنية الفقهية ليس لها تأثير في هذا الجانب يقول الله تعالى : «وإذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هُوْنٍ أم يدسه في التراب» سورة النحل، الآية ص. 58 ـ 59) وأد البنات.

(103) الدرعي، الأجوبة، ص. 98.

(104) الرسائل الكبرى، ص. 203.

(105) الكتاني، نوازل، ص. 16.

(106) الدرعي، الأجوبة، ص. 66.

(107) ابن هلال، أجوبة، ص. 57.

(108) المعيار، ج. 2، ص. 289 ـ 290.

(109) ابن عسكر، دوحة، ص. 114.

(110) البزاز، أوبئة، ص. 570.

(111) أحمد بوشارب، أزمة ضمير، ص. 93.

(112) نزهة المشتاق، ج. 1، ص. 104 ـ 105.

(113) ابن الدراج، ممتع الأسماع، ص. 114.

(114) مزوغ عبد الله، صورة المجتمع، ص. 33.

(115) عبد السلام شقور، الشعر المغربي، ص. 389.

(116) المقدمة، ص. 834.

(117) الوزان، ج. 1، ص. 260.

(118) شقور، م.س.، ص. 374 ـ 375.

(119) المحاجي، التعريج، ص. 13.

(120) المعيار، ج. 4، ص. 25، 26.

(121) نصح ملوك الاسلام، ص. 19.

(122) Branchwig, T. 2, p. 177

(123) أنس الفقير، ص. 87.

(124) ابن عسكر، دوحة الناشر، ص. 83.

(125) نفسه، ص. 25 ـ 27.

(126) نجد في اسطوغرافية المرحلة نظرة إلى المرأة على أنها ضعيفة، لاسيما في بعض مواقف الحياة العامة. فقد رأى ابن الحاج أن تكون المرأة بمعزل عن المحتضر «لأن فيهن من الرقة وعدم الصبر ما هو معروف، وذلك يؤدي إلى وقوع ما لا ينبغي بحضرة المحتضر» (المدخل، ج. 3، ص.4) وهذا يعني أيضا ـ في ذهنية ابن الحاج ـ منع الشريعة البكاء على المحتضر أو الميت وصورة الضعف نجدها أيضا في حديث ابن بطوطة عن ابن عنان الذي كان يخصص يوم الجمعة لسماع شكاوى الرعية ويقسم اليوم بين الرجال والنساء «مع تقديم النساء لضعفهن» (رحلة 669).

إن ضعف المرأة ـ على ما يبدو في النص الأول هو ضعف في إحساساتها أي في جانبها النفسي، وفي الثاني ضعف فزيلوجي، فتقديم النساء هو شعور بأن جسم المرأة لا يتحمل التعب والصبر الكثير وبالتالي لا يتحمل الانتظار، عكس جسم الرجل «أليس الرجال قوامون على النساء؟» إذن فنظرة الضعف في النصين معا ليست نظرة سلبية كما هو الحال بالنسبة لنظرة الشك ونظرة السرور، وإنما هي نظرة تصف نقط الطبيعة النفسية والفزيلوجية للمرأة.

على أنه لا يجب أن يغرب عن البال أن قوة المرأة تكمن أحيانا في ضعفها.

الأبعاد التاريخية لنظرة الرجل إلى المرأة (1912 - 1956)

ذ. محمد بوسلام

تعتبر مسألة المرأة في الحقيقة مسألة إنسانية تتعدى الجنسيات والحدود والمعتقدات، وهي تطرح في جميع الدول على درجات مختلفة من التفاوت. لكنها تصبح أكثر إلحاحا في البلدان النامية على الخصوص. يقول في ذلك محمد المهدي الحجوي ما يلي : «لم تزل قضية المرأة... تشغل حديث الأندية، وتذهب بأقلام الكتاب والشعراء، هذا ينتصر لإطلاقها من كل قيد، وذاك ينادي بتقييدها من الأرجل والأيد، والآخر يدلي بأفكار تحاول التعديل، وغيره يأتي بأخرى لا تزيد في الطين غير التبليل... وهي من مشكلات المجتمع التي تقاذفتها الأقلام وتطاحنت حولها العقول ويثار فيها كل يوم جديد، ولا تقول إلا هل من مزيد... والحق أنها مشكلة من أهم مشاكل الإنسانية لا مشاكل الاسلام فحسب»[1].

في نفس هذا السياق سنتحدث عن وضعية المرأة في علاقتها بالرجل فيما بين 1912 و 1956 لكن هذا التحديد لن يعفينا من تجاوز هذا الإطار التاريخي إما قبلا أو بعدا لتيسير فهم حال التطور وتلمس ملامحه الكبرى معتمدين في ذلك على منهج وصفي استقرائي يستنطق النصوص والوثائق المتعلقة بالموضوع. سنتطرق إلى ذلك في محورين : أولهما يرصد بعض مظاهر نظرة الرجل الذكورية إلى المرأة وثانيهما يبحث في الأسباب المفسرة لهذه النظرة.

1 - نظرة الرجل إلى المرأة في المجتمع المغربي.

أ - المرأة كائن مجهول في مجتمع ذكوري.

يتميز نمط التعامل مع المرأة في المجتمع المغربي، وخاصة تلك التي يتراوح عمرها بين السادسة عشرة ومادون الخمسين، أي ما بين سن الرشد وسن اليأس، بكثير من الحيطة والحذر والريبة والحجر والتقييد. لذا كان عالم المرأة منغلقا منعزلا ولا سبيل بأي حال من الأحوال إلى السعي إلى فتحه أو الاطلاع عليه[2].

فقد كان المجتمع المغربي كغيره من المجتمعات المشرقية مجتمعا ذكوريا[3] وكان الرجال في هذا المجتمع هم المباشرون للإنتاج - أو الجزء الخارجي منه - والمسؤولون عن تنظيم الأسرة وتسييرها الداخلي. كما كانوا على المستوى الخارجي هم الذين يستشارون في طرق وأساليب تسيير شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية[4].

أما النساء فكانت وظائفهن محددة في عالمهن المنغلق. وحتى إن كان لهن نصيب في العمل والإشراف والتسيير، فإن ما تقمن به لا يذكر علانية ولا منعزلا عن الذكر. ومن هنا يفهم السبب في طمس التراث الذكوري عبر القرون لكل مظاهر مشاركة المرأة في تدبير شؤون الحياة على مستوى الفعل والفكر[5]. ذلك أن المرأة في مجتمعات الذكور كانت تابعة وليست مستقلة فكان دورها محددا بالأعراف والتقاليد الموروثة والنصوص ولا يتجاوز حدود البيت وما يرتبط به إلا في حالات نادرة لا عبرة بذكرها[6].

كانت من أكبر وظائف المرأة تلبية مطالب الزوج المختلفة وإنجاب الأطفال والسهر على تربيتهم ورعايتهم والإشراف على تسيير الحياة الداخلية للأسرة من القيام بشؤون الطبخ إلى الاعتناء بأثاث البيت وتحضير الملابس والأفرشة والأردية والأغطية وغير ذلك من المسائل الداخلية الأساسية لحياة كل فرد وكل مجتمع وبدونها تنهار حياة الأسرة والمجتمع كليهما[7].

لذلك كانت المرأة لا تذكر بدون زوجها أو والدها أو أخيها أو غيرهم من الأقارب من الذكور. وقد لا تذكر معظم النساء في مجتمع الذكور إطلاقا مهما علا شأنهن تمشيا مع ذهنية سائدة تقضي بوضعهن في مرتبة ثانوية والتستر بل التكتم على كل ما له علاقة بهن. وبهذا كان الفصل بين عالم الذكور والإناث أمرا قائما[8].

وكان من النادر إن لم يكن مستحيلا أن يتداول الرجال فيما بينهم في قضايا متعلقة بالنساء - وحتى عند تبادل التحيات والتساؤل عن أحوال الأسر كان لا يجوز السؤال عن أهل البيت من الإناث[9]. وإذا كان لابد من ذلك فإنه يتم بالتعريض والتلميح لا بالقول الصريح كأن تقول كيف حال أهل البيت أو حال الأبناء. وفي المقابل كانت النساء بدورهن لا تسألن صديقاتهن عن أزواجهن إلا بنفس الطريقة ولم يكن الذكر بالاسماء واردا نهائيا. ولوحظ عند بعض الرجال وكذا بعض النساء بأنهم يستنكفون عن ذكر ازواجهم بأسمائهم حتى داخل البيت نفسه[10].

وعليه فقد كان عالم المرأة مجهولا ومتجاهلا يندرج على "العادة والقاعدة" ضمن الخبايا التي يضرب الرجال عليها ألف جدار ويمنعون التطلع إليها ويسدون الأبواب في وجه كل من قد تسول له نفسه ذلك[11]. ولم يكن ذلك ناتجا عن سوء نية مبيتة بل كان جزءا من ذهنية موروثة[12].

ب - المرأة تعيش في عالم منعزل.

أثرت هذه الذهنية على الهندسة المعمارية في المجتمع المغربي فانعكس ذلك على طريقة بناء المساكن وتوجيه النوافذ التي كان لابد من إغلاقها على الخارج. كما أثرت على أنواع الملابس وطرق الارتداء النسوية التي كان هدفها الأساسي هو إخفاء مفاتن المرأة وملامح جسمها[13]. لذا كانت مساكن المغاربة منغلقة على الخارج مفتوحة على الداخل فكانت

الجدران تحمي المرأة من الأنظار وهي داخل البيت كما كان الحائك والحجاب يستر جسمها وهي خارجه[14].

وقد كان خروج المرأة من البيت نادرا للغاية ولا يكون إلا في حالات الطوارئ القصوى. وفي هذه الحالة كان لابد لها من إحكام تغطية وجهها وجسمها بمختلف أنواع الأكسية والأردية مع التركيز على إخفاء مواطن الجمال فيها والحرص على جعل شكلها مبهما تختفي ملامحه[15]. وعندما لا يكون أي بد من الخروج كان زوجها أو من يقوم مقامه يذكرها بضرورة الاحتراز من الذكور وتجنب الاستسلام للإغراءات وتلافي الوقوع في مهاوي الشيطان[16].

من أجل ذلك كانت المرأة في كل المدن المغربية، وإلى حدود 1948، تفضل ألا تخرج من البيت. ومنهن من كانت لا تخرج منه إلا بالليل[17]. وسواء خرجت بالليل أو بالنهار، كان عليها أن تتجنب ارتداء الأثواب الشفافة والأغطية المثيرة والأحذية الفاتنة والألوان الزاهية وتعمد إلى الملابس ذات الألوان السوداء أو الداكنة والأردية الواسعة الفضفاضة[18]. كما كان عليها أن تتحاشى الاختلاط بالذكور في المواسم والمتاجر والأسواق أو تخرج متأنقة متعطرة[19]. وإذا أرادت شراء بعض لوازم اللباس الخاصة بها كان زوجها أو أقاربها ينوبون عنها في ذلك فيأتونها بنماذج تختار منها ما تريد دون أن تتجاوز عتبة بيتها[20]. وحتى في حالة وفاة زوجها أو أحد أبنائها لم يكن يسمح لها بمصاحبة جنازته إلى متواه الأخير كما يفعل الرجل بل كانت تودع فقيدها من باب المنزل.

فما هي الأسباب المفسرة لهذا السلوك؟

2 - الجذور التاريخية المفسرة لتعامل الذكور مع الإناث.

أ - المرأة رمز للفتنة لابد من صيانتها عند الآباء.

لقد ساد عند العرب بأن المرأة رمز للفتنة فكان على الرجال أن يحصنوا النساء ويتحصنوا هم بدورهم من فتنتهن[21]. كما ساد عندهم بأن المرأة هي «عين الشهوة والافتتان بها يسير ولاسيما إذا كانت شابة حسناء»[22]. لذلك تم فصل الذكور عن الإناث وغطيت المرأة بالبيت والعباءة والحجاب ولم يسمح لها بالخروج من بيتها إلا بشروط أهمها «ألا تكون متطيبة ولا متزينة ولاذات حلي يسمع صوتها ولا بثياب فاخرة ولا مختلطة بالرجال ولا شابة وألا تخرج إلا فيما لا ينظر إليه الرجال»[23]. إلا أن السواد الأعظم من عامة الناس من الذكور الذين يشكلون أكبر نسبة من السكان الذين لا يقرأون ولا يكتبون اختزلوا موقفهم من المرأة في أنها لا تفكر إلا في الجنس ولا تعيش إلا من أجله، وهي تلجأ رغم كل أساليب الحظر المفروضة عليها إلى شتى أساليب التحايل والتناور لفك الحصار المضروب عليها. لذلك فلابد من اتخاذ كل الاحتياطات اللازمة لحمايتها من شرّ نفسها حتى تحفظ شرفها وشرف زوجها وعائلتها[24].

كان هذا هو الرأي السائد عن المرأة لعدة قرون في جميع الأوساط الاجتماعية بالمغرب. وقد كان رجال الدين كلهم مسلمين ويهودا ومسيحيين يتفقون حول وضعيتها المذكورة ويجمعون على أنها ناقصة عقل ودين[25]. يشاركهم في ذلك عدد لا يستهان به من المفكرين العرب والأوربيين كعباس محمود العقاد وتوفيق الحكيم وزكي مبارك وجان جاك روسو وأرثور شوبنهاور على سبيل المثال لا الحصر وغيرهم كثير ممن كان يعتبر المرأة جسدا مدنسا. ومن الفقهاء المتشددين من ذهب إلى حد التحفظ من سماع صوت المرأة نفسه، لما قد يوحي به أو يحدثه من إثارة فأفتى بأن السكوت عن الكلام لها أفضل[26].

ونظرا لسيادة هذه الذهنية كان المبعوثون المغاربة في سفارات أو رحلات أو أغراض تجارية يجدون أنفسهم في أوضاع حرجة عندما يحضرون استقبالات أو مآدب رسمية يختلط فيها الجنسان حيث كانت المآدب والحفلات في أوربا لا يكتمل بهاؤها ورونقها بدون حضور النساء.

فقد ذكر في هذا الصدد، باستغراب شديد، محمد الصفار، وهو أحد أعضاء بعثة القائد عبد القادر أشعاش إلى فرنسا بأنه حضر في 6 يناير 1846 حفل عشاء أقامه على شرفهم Guizot وزير الخارجية الفرنسية بأن النساء الحاضرات «كان حد التستر في لباسهن الثديان، أما مافوقهما من الصدر والظهر والرقبة فإنه مكشوف باد»[27]. وعندما حضر مأدبة عشاء في قصر الملك بعد أسبوع (14 يناير 1846) صرح قائلا بأنه قد حضر معهم في هذا الحفل «من بنات الروم ما يلهي ويدهي ونعوذ بالله من الدواهي»[28].

أما السفير ادريس العمراوي فقد وصف أثناء زيارته لفرنسا في 1860 زوجة نابوليون التي كان قد رآها في إحدى المآدب الرسمية بقوله : «وقد أعرت ذراعيها إلى ما قارب الإبط من الثياب كما أعرت لبتها إلى ما يقارب ثدييها»[29]. وعندما رحل الحجوي إلى الديار الفرنسية في 1919، فإنه مع ميله إلى التحرر وإعجابه بباريس وسكانها واعترافه بتفوق الفرنسيين على المغاربة في جميع الميادين لم يستطع تحمل رؤية تحرر نسائها فقال : «النساء خلعن ربقة الحياء وتبرجن تبرجا لا يتصور فوقه إلا سفاه الحيوانات... ولله في خلقه شؤون»[30].

لذلك كان حضور المرأة في المجتمعات ذات أنماط التفكير المشرقي يندرج في مجال المحظور والمسكوت عنه، وهو مجال يصونه الذكور ويتحاشون أن يطفو على السطح، وعلى الرغم من حضور المرأة على مستوى الواقع بشكل أساسي ولا غنى عنه، فإنه مع ذلك يقصى إلى خانة اللاشعور في عالم الذكور[31].

ومن أروع ما يروى في هذا الصدد أن بعض الأحزاب السياسية في فترة المقاومة الوطنية، كانت تعلم بالدور الكبير الذي قد تلعبه المرأة في مكافحة الاستعمار. ولما قررت إشراك المرأة في المقاومة ودعتها إلى حضور الاجتماعات السرية أو العلنية التي كانت تعقدها، أكدت على ضرورة التغلب على تأثير التقاليد القديمة في علاقة الذكور بالإناث وطلبت من مناضليها من

الجنسين أن يبذلوا كل ما في وسعهم لتحقيق التلاحم والتكامل بين المرأة والرجل من أجل تحرير الوطن. إلا أن المسيرين الحزبيين وحتى بعض أبرز القادة السياسيين كانوا حين يلقون الخطب أمام النساء الحاضرات وهن بدون لثام يجدون أنفسهم في أوضاع حرجة. وكثيرا ما كانت هذه الأوضاع غير المألوفة في المجتمع المغربي، رغم ما يحمله بعض المتحررين من أفكار جديدة تربك الكثير من الرجال فكان العديد منهم يتلافى النظر المركز إلى وجوه النساء الحاضرات، وإن فعل فإنه يحرص على ألا تلتقي عيناه بعيونهن[32].

لكن هذه الإجراءات، بالإضافة إلى أنها كانت محدودة جدا في أوساط قليلة من نساء الحواضر، فإنها كانت عابرة دعت إليها ظروف الاحتلال ولم تكن شمولية. ذلك أن كل الفقهاء والعلماء وقادة الأحزاب السلفية كانوا يجمعون كلهم على امتداد النصف الأول من القرن 20 على تحذير الرجل والمرأة كليهما من التخلي عن التقاليد والتفريط في الموروث وتقليد الأجانب في الأكل واللباس والسلوك الاجتماعي على العموم. فقد دافع عن ذلك على سبيل المثال لا الحصر محمد الزمزمي بن الصديق في 1938 في جريدة محلية كانت تصدر بطنجة ودافع عنه علال الفاسي في مجلة رسالة المغرب سنة 1949 وعبد العزيز بنعبد الله في جريدة العلم سنة 1951 وغيرهم كثير في مجلة دعوة الحق بعد الستينات[33]. ومازال الدفاع عن الفصل بين عالم الذكور والإناث قائما إلى اليوم رغم ما وقع من تطور.

ب ـ المرأة مشاركة للرجل في الحياة بالنسبة للأبناء.

هذا الوضع بدأ يتغير بشكل ملموس ابتداء من 1960 حيث أصبحت الفتاة تخرج إلى المدرسة والمرأة تشارك الرجل في العمل وبدأ ارتداء الهندام الحديث ينتشر في الأوساط الحضرية المغربية. فقد أفادت بعض الدراسات بأن ما بين 30 و 40٪ من جيل ما بعد الاستقلال هي التي عبرت عن رغبتها في الحفاظ على الحياة التقليدية. وأكدت 93٪ من الفتيات المستجوبات في عينة بإحدى ثانويات الدار البيضاء بأنها تفضل زوجا عصريا لا يمنعهن من الخروج ويغلق عليهن باب الدار. وفي المقابل عبر 64٪ من عينة مماثلة من الشباب الذكور عن رغبتهم في أن تكون زوجاتهم عصريات ترتدين على الطريقة الحديثة بدون جلباب ولا لثام[34].

إنه تطور واضح في ذهنية شباب ما بعد الاستقلال الذين لم يقتصروا على مناصرة تعويض الحائك بالجلباب بل تمسكوا بضرورة اتخاذ الملابس الحديثة وبذلك انتصر تيار النساء العصريات على "الحبسيات" و"الزمنيات" وصارت العصريات لا تخرج إلا بأحسن ثيابها[35]. وحتى من حافظت على ارتداء الجلباب لجأت إلى تفصيله من ألوان وأثواب زاهية وأنيقة[36]. ومع التطور أصبح الجلباب لا يكتمل إلا بملاحقه من حقيبة يدوية وجوارب شفافة وحذاء حديث عادي أو مرفوع الكعب[37]. وأصبحت نساء كثيرات «ترتدين تحت الجلابة فساتين من آخر ما ابتكرته الأذواق اللباسية الباريسية»[38]. وإن كانت المرأة تحافظ في بعض الأوساط على النقاب فإنه أصبح شفافا يظهر منه شكل الأنف والفم وملامح الوجه كما يظهر الساقان

بحجمهما من فتحتي الجلباب. ولم تعد نساء أخريات ترى أي مانع في مخاصرة أزواجهن في شوارع المدن ولا أن تذهب إلى الشاطئ لتتمتع بالسباحة إلى جانب الذكور بلباس الاستحمام ذي القطعتين. أما الفتيات الشابات واليافعات فلم يكن يذهبن إلى المدارس إلا في الملابس الحديثة(39). ولم يكن بوسع الشخص أن يفرق بين التلميذات الفاسيات ساعة الخروج من مدرسة الطالعة بفاس ومثيلاتهن الأوربيات إلا بظفائر الشعر وطريقة لفه(40). كما كانت الفتيات الشابات في الدار البيضاء تخرجن بدون لثام مرتديات الأزياء الحديثة وبدأ تراجع السروال البلدي التقليدي ليحل محله التبان النسوي الحديث والسترات الداخلية الشفافة وحاملات الثديين.

هذا التطور الملموس في السلوك والهندام يعبر عن الانتقال من فترة إلى أخرى رغم ما كان يثيره ذلك من ردود أفعال خاصة عند البعض من الفقهاء الذين تحولوا في بداية سنوات الاستقلال إلى معلمين ولم يستطيعوا رؤية المعلمات المغربيات وتلميذاتهن يرتدين الزي الحديث في المدارس ويمارسن التربية البدنية بالبدلة الرياضية أو بالتبان النصفي الذي يترك الفخذ والسيقان عارية، ومنهن من كانت قد قطعت شعرها على الطريقة الحديثة. لكنه قانون التطور والتقدم الذي يقضي بتعويض القديم بالجديد مع ما يرتبط بذلك من تغيير في العلاقات والذهنيات المتحكمة في حياة الذكور والإناث. ويبدو جليا بأن الجنسين معا في الوقت الحاضر يعيشان بدون قلق ولا تعصب تطور هذه العلاقات في وقت أصبح خروج المرأة وعملها ظاهرة اجتماعية عارية في المجتمع المغربي (وخاصة في الحواضر). وتفيد الإحصائيات الحديثة بأنه مقابل كل رجلين نشيطين توجد امرأة نشيطة(41). فهل تساير الذهنية العامة هذا الواقع؟ هذا مشكل آخر يحتاج إلى بحث مستفيض. لكن ذلك لن يمنعنا من الإدلاء في هذا الصدد بالملاحظات الثلاث التالية لإنارة الطريق لمن قد يغريه البحث في هذا المجال :

1 ـ لقد تطورت وضعية المرأة في المغرب بشكل لا يتطرق إليه أدنى شك منذ مطلع القرن 20 وأصبح اليوم حال البنات أحسن من حال الأمهات والجدات، ومازال التطور مستمرا بشكل واضح إلى يومنا هذا. لكن هذا التطور في الواقع لا يوازيه تطور مقابل له على مستوى ذهنية الرجل التي مازالت في حاجة ماسة إلى إعادة نظر. ويبدو لي أن ذلك يرتبط ارتباطا أساسيا بانتشار التعليم وترشيد التوجهات الثقافية وفتح المجال للتكوين الذاتي والانفتاح على الحضارات الآخرى عن طريق الكتب والدوريات وسائر الأوعية الوثائقية والوسائل السمعية والبصرية الحديثة. فتغيير العلاقات بين الجنسين يرتبط بتغيير في الذهنيات وهو بدوره لا يتأتى إلا في وسط متعلم مثقف ثقافة رفيعة المستوى. وأخشى أن يستعصى هذا الأمر، أو أنه سيتطلب وقتا طويلا قد يحتاج إلى عدة قرون عوض عدة سنوات! فمجتمعنا حسب آخر الإحصائيات تسود ثلثيه الأمية المطلقة (65٪ من مجموع السكان). كما أن السواد الأعظم من الثلث الباقي لا يقرأ ولا يكتب ولا يتعلم إلا من أجل العمل وكسب لقمة العيش. وحتى المرأة

المتعلمة نفسها لا تساهم بتعليمها وثقافتها في تصحيح مسار العلاقات بين الجنسين. فهي تقف عند مستوى إثبات الذات النسوية وكفى، وقليلا ما تتجاوز ذلك إلى تسخير طاقتها من أجل المساهمة في التصحيح.

2 - يبدو لي في الظرف الراهن وكأن المرأة والرجل يسيران في طريق ذي اتجاه متعاكس. فالمرأة الأم لا تربي إلا الفتاة الأنثى والفتى الذكر، والرجل الأب لم يستطع بدوره أن يصحح مسار هذه التنشئة الاجتماعية التي تكرس النزعة الذكورية والأنثوية لدى الأطفال. وقد يكون الأب هو الذي يفعل ذلك فلا تستطيع الأم تصحيح العلاقة بين أبنائها ولو في الدائرة المحدودة من الأوساط المثقفة. وفي كثير من الحالات يكون موقف أحدهما أو كلاهما استسلاميا وسلبيا فلا يجد حولا ولا قوة لمواجهة تربية غير سليمة تكرر نفسها وتفرض استمرارها ولو أنها أصبحت مستقبلا متجاوزة. أما إذا افتعلت المرأة الأم والرجل الأب الغياب عن البيت كأول مهد للتربية فإن البنت لن تنسج إلا على منوال أمها والولد لن يسير إلا على نهج والده مما يجعل تغيير العلاقة بين الأنثى والذكر أمرا صعبا وبذلك يتعطل تطور الحاضر ويرهن المستقبل أيضا. وعليه فطفل اليوم، أي رجل الغد، لا يولد مشحونا بنزعة ذكورية، لكن التربية وظروف تنشئته الاجتماعية هي التي تفصل بينه وبين أخته الأنثى. والرجل لم يكن أبدا عدوا ولا خصما للمرأة ولا مستبدا يواجه المرأة الضعيفة ويضطهدها ويهمشها. وقد يكون إصدار مثل هذا الحكم في غير محله في حق الرجل الذي ليس مسؤولا عن اختيار علاقاته وسلوكاته الاجتماعية.

3 - قضية المرأة ليست مجرد قضية الأنثى وحدها بل هي قضية الرجل أيضا وهما معا في حاجة ماسة إلى وضعها في سياقها الصحيح وفهمها ضمن منظورها التاريخي والاجتماعي الشامل. ولن نشاطر من قال بأن المرأة والرجل عدوان متحاربان يفصل خندق القتال بينهما بل نقول على العكس إنهما معا مقاتلان في فندق واحد يسعيان ويتعاونان على تصحيح علاقات الحاضر وتهييء أجيال المستقبل في ظل مجتمع سليم يسوده التوادد والتعاون والتكامل والتساوي[42]. ولاشك أن رهان المستقبل أكبر من أن ينحصر في صراع مفتعل بين ذكر وأنثى. إن الصراع من أجل ضمان حياة أفضل وأسعد هو الرهان الصحيح.

وباختصار، فإن نظرة الرجل إلى المرأة وتعامله معها في المجتمع المغربي خلال النصف الأول من القرن 20 تعتبر استمرارا لواقع موروث عن القرون السالفة. وهي تستمد جذورها من بنية ذهنية سادت هذا المجتمع منذ عدة قرون كجزء لا يتجزأ من ذهنية المجتمعات المشرقية التي كانت ومازالت تتعامل مع المرأة بكثير من الحساسية والحيطة والحذر. إلا أن هذا الوضع بدأ يتطور بشكل ملموس منذ الستينات، وهو الآن في مرحلة لم تعد تنظر إلى المرأة على أنها رمز للفتنة والإفتتان بل عنصرا مشاركا في الحياة مع فارق واحد هو فارق الجنس. ومع ذلك فمازالت النظرة الذكورية هي السائدة لدى السواد الأعظم من الناس ومازال الطريق أمام المرأة طويلا لتحقيق علاقات متكافئة في مجتمع متكافئ.

الهوامش

(1) محمد المهدي الحجوي، المرأة بين الشرع والقانون، ص. 7 وما بعدها، الدار البيضاء، 1967.

(2) Pierre Mille : Au Maroc chez les fils de l'ombre et du soleil, p. 127, Paris, 1931

(3) محمد المهدي الحجوي، المرأة بين الشرع والقانون، ص. 13، الدار البيضاء، 1967.

(4) M.G. Demombynes, Les institutions musulmanes, p. 132, Paris, 1946

(5) فاطمة الزهراء أزرويل، نساء ورجال، التغيير الصعب، ص. 74، الدار البيضاء، 1992.

(6) محمد عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة، ص. 105، بيروت، 1980.

(7) Juliette Minces, La femme voilée, p 26, Paris, 1990, El Hassar
Zeghari (Latifa), La femme marocaine et sa préparation à la vie familiale et professionnelle, in Confluent n° 23 - 24 p. 641, sept. oct. 1962.

(8) M.G.Demombynes , Les institutions musulmanes, P. 137 et 173 op.cit
H. DE.T. D'Arlach , Le Maroc et le Rif en 1856 , p. 53, Paris 1956.

(9) Dagron (Chantal), Kacimi (Mohamed), Arabe, vous avez dit arabe ? p. 120, Paris 1990 et Mansour (Fahmy), La condition de la femme dans l'Islam, p. 19 et 29, Saint niklaas (Belgique), 1990.

(10) Georges Haldas, L'intermède marocain, p. 177, Giromagny (France), 1989, François Choffat, Sur les traces d'ounamir p. 16, Neuchâtel, (Suisse), 1978, et Berge jary : Les derniers berbères, p . 189, Paris, 1913.

(11) قال نابوليون لجنوده الذين أرسلهم للقيام بالحملة على مصر : «إنكم ستتصلون بشعوب تتعامل مع المرأة بطريقة مخالفة لنا».

(12) يقول ابن الموقت في ذلك : «النساء مأمورات بالقرار في البيوت... ليس للمرأة نصيب في الخروج إلا مضطرة، وليس لها نصيب في الطريق إلا الحواشي»، انظر محمد بن عبد الله الموقت، الرحلة المراكشية، الجزء الثاني، ص. 16، القاهرة 1351هـ.

(13) François Bonjeon, Au Maroc en roulotte, p. 31, s.l., 1950, Camille Mauclair, Fès ville sainte, p. 46, Paris, 1930, Jean Galloti, le jardin et la maison arabe au Maroc, p. 31, Paris s.d. Claude F. Molla , L'Islam c'est quoi? p. 58, Genève 1989, Juliette kinces , La femme dans le monde arabe, p. 37, Poitiers 1980.

(14) Edt Haillot, le Maroc hier et aujourdhui, p. 75, Vincennes 1911.

(15) M.G. Démombynes, les Institutions musulmanes, p. 173, op. cit

(16) R. L. Delacharrière, Le long des pistes maghrébines, p. 88 et 90, Paris, 1913, Aurore Le Bouteux, Regards sur le passé, p. 59, Paris 1974.

(17) A.M. Goichon, La femme dans la moyenne bourgeoisie fassiya in Revue des Etudes Islamiques, p. 9, oct. 1924, Louis Bouvat.
La parure, les vêtements et le voile in Revue du Monde Musulman, vol. 4, p. 217 , 1908.

(18) O. Pesle, La femme musulmane dans le droit, la religion et les mœurs, p. 193, Rabat, 1946.

(19) محمد بن عبد اللطيف جسوس، النصيحة، ص. 130، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 1755 د.

(20) J. D'Etienne, L. Villeme et Al : L'evolution sociale du Maroc, p. 27, Paris, s.d.

(21) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص. 50، القاهرة د. ت، جلال الدين السيوطي، إسبال الكساء على عوراء النساء، ص. 16، الكويت 1990.

(22) الطاهر بن عبد السلام اللهيوي، حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام، ص. 25، الدار البيضاء، 1978.

(23) محمد بن التهامي أفيلال : تنبيه الأكياس للاقتصاد في المآتم والأعراس، ص. 77، تطوان 1976، محمد المهدي الحجوي، المرأة بين الشرع والقانون، ص. 21، م.س.

(24) Alice Lamazière, Le Maroc secret, p. 50, Paris 1932, Maurice, Barbier, Voyages et explorations au Sahara occidental au 19°, sp. 135, Paris 1985, Raymond Jamous : Honneur et Baraka, p. 66, Paris 1981

(25) محمد المهدي الحجوي، المرأة بين الشرع والقانون، ص. 14 و 15، الدار البيضاء 1976.

(26) Gabriel Veyre, Dans l'intimité du sultan, p. 217, Paris 1905

G.H. Bousquet: la morale de l'Islam et son éthique sexuelle, p. 72, Paris 1953.

(27) محمد داود، تاريخ تطوان، الجزء 6، ص. 307 و 308، تطوان 1978.

(28) نفسه.

(29) ادريس العمراوي، تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، ص. 107، طنجة 1989.

(30) محمد بن الحسن الحجوي، الرحلة الأوربية في 146 صفحة ضمن مخطوط مجموع بالخزانة العامة بالرباط، رقم ح. 115 ، ميكروفيلم رقم 926، ص. 153، 156 و 157.

(31) Juliette Minces : La femme voilée, p. 73, Paris 1990, Camille Mauclaire, Rabat et Salé, p. 56, Paris 1934, Gabriel Veyre, Dans l'intimité du sultan, p. 212 et in fra, Paris 1905.

(32) J. D'Etienne, L. Villeme et al : l'évolution sociale du Maroc , p. 104, علال الفاسي : النقد الذاتي، ص. 276 وما بعدها، الطبعة الرابعة الرباط 1979 : voir aussi

(33) Roger Gruner : Des maghrébins à la recherche de leur identité culturelle, in l'Afrique et l'Asie moderne, n° 142, p. 64,1984.

(34) A. Adam : Une enquête auprès de la jeunesse musulmane au Maroc, p. 95, Aix-en-Provence 1962 et lui-même : Casablanca, essai de la transformation de la société marocaine, tome 2, p. 755, Paris 1972.

(35) محمد بن التهامي أفيلال، تنبيه الأكياس، ص. 77، م.س.

(36) Ahmed Sefrioui : Le costume marocain, in la Grande Encyclopédie du Maroc, vol. 2, p. 148, op.cit.

(37) Suzanne Aconel et Al, l'Afrique du Nord, p. 30, Paris 1980, Robert (S) Montagne où en est l'évolution sociale du Maroc ? in L'Afrique et l'Asie, 1er tome, n° 9, p. 60, 1950.

(38) محمد بن احمد اشماعو، المجتمع المغربي كما عرفته، ص. 50، الرباط، 1980.

(39) Juliette Minces: La femme dans le monde arabe, p. 37, op.cit.

(40) La vie marocaine illustrée, Revue de documentation, et d'actualité au Maroc, p. 29 et 30, 9° année, nouvelle série, sans numéro.

(41) Direction de la Statistique, CERED : Femme et Condition féminine au Maroc, p. 99, 1989.

(42) Organisation des Nations Unies : Conférence internationale sur la population et le développement , 5-13 septembre 1914, Le Caire, Résolutions adoptées par la conférence, p 25: Promotion des femmes et conditions de la femme.

الفكر الإصلاحي السلفي بالمغرب لفترة الحماية وقضية المرأة (1912 - 1956)

ذ. ابراهيم أعراب

1 - مدخل.

الخطاب الإصلاحي لفترة الحماية له خصوصيته وتميزه عن الخطاب «الإصلاحي/السلفي؟ الذي قبله (ما قبل الحماية) فهو خطاب له شروطه التاريخية والنظرية المختلفة، فعلى المستوى التاريخي فقد جاء هذا الخطاب بعد حدثين تاريخيين كان لهما الأثر الكبير على وعي النخبة المغربية آنذاك.

أ - **الحدث الأول** : فرض الحماية في 30 مارس 1912 بما يعنيه هذا الحدث من انهيار للآمال التي بُذلت لانقاذ الدولة والمجتمع بعد هزيمتي إيسلي وتطوان... (1844 / 1860م).

وبما أكدهَ (الحدث) مجددا من ضعف وعجز أمام الآخر المتفوق بقوته العسكرية وبتقنيته ونظامه ومما سيولد لدى هذه النخبة وعيا بالتأخر إزاء الآخر.

ب - **الحدث الثاني** : هو انهيار ذلك "الأمل" الذي جسدته "المقاومة المسلحة في البوادي الجبال بعد دخول الحماية / هذه المقاومة التي انطلقت في الأطلس الصغير/المتوسط والكبير.

وفي الريف مع محمد عبد الكريم الخطابي (1921).

وفي قبائل زيان موحا وحمو الزياني/الأطلس المتوسط.

وفي الجنوب (الأطلس الصغير).

وانتهت بالفشل (لاسباب) حوالي سنة 1934.

فالخطاب الاصلاحي في هذه الفترة (فترة الحماية) ونتيجة لهذين الحدثين سينحو في اتجاه أكثر مسالمة وقبولا "بالحماية كأمر واقع" وبالتالي سيسلم بقوة الآخر وتفوقه - مما سيحيل معه (أمام موازين القوى هذه) للدعوة للجهاد «أو الحرب» مع «العدو الكافر» «مع ما هو عليه من قوة الشوكة والقوة» ! وهكذا سيتراجع بالتدريج ذلك الخطاب الإصلاحي - الجهادي الذي مثله جيل أمثال محمد بن جعفر الكتاني (توفي 1927) صاحب نصيحة أهل الاسلام، الذي يرجع أسباب الانحلال إلى ترك «شعيرة الجهاد» والذي اعتمد رسالته هذه كدليل عمل عند

محمد عبد الكريم الخطابي وقادة "الجهاد المسلح" ضد الاحتلال في الأطلس المتوسط (انظر محمد المنوني/مظاهر/ج 2 الذي يورد أسماء ومؤلفات لبعض ممثلي هذا الجيل أمثال : محمد التهامي بن عبد القادر السوسي (توفي 1918) عالم من مكناس/مدرس، كان شيخا للسلطان عبد الحفيظ له «غنية الانجاد في مسائل الجهاد». ومحمد بن ادريس القادري الفاسي (م 1941) من علماء فاس له «سبيل المحسنين إلى فضل الجهاد في سبيل رب العالمين» بين فيه أن الجهاد بالنسبة للمغرب بعد واقع الاحتلال يدخل بين فرض كفاية وفرض عين (ص 390 نفس المرجع).

ففريضة الجهاد إذا ستكون «غائية» في الفكر الإصلاحي لفترة الحماية أو على الأقل سيتم السكوت عنها وسيتم القبول بالتعايش مع «العدو الكافر» كأمر واقع. فالخطاب الاصلاحي لهذه الفترة يسلم إذن بتأخره وبتفوق الآخر ولم يعد الإصلاح عنده في هذه الحالة يتم بالرجوع إلى الأصدق/السلف وإنما «سيدخل الآخر كبعد أساسي» [علي أومليل/الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص. 21]. وسينصرف إلى التفكير في مكامن الخلل ونقد الذات، وإلى معالجة مسألة التحديث التي «اقحمت المجتمع المغربي عن طريق الغزو - وجاءت معها بمستجدات وتقنيات وتنظيمات جديدة لم يألفها المجتمع المغربي مما سيطرح عدة أسئلة وقضايا على هذا الجيل من المصلحين الذين "صدموا" بقوة الغرب/المستعمر وحداثته والذين اقتنعوا أن «أي إصلاح لن يعود ممكنا إلا بالاقتباس والانفتاح على "التمدن الاورباوي" مما سيعطي لإصلاحهم مضمونا ليبراليا تحديثيا لتحرير الفكر والمجتمع من عادات عصر الانحطاط.

وهكذا سينكب هذا الجيل على الحوار مع ما طرحه التحديث الكولونيالي من قضايا سواء في المجال التقني أو الفكري والتعليمي أو الاجتماعي أو المالي، ومن ضمن ما طرحه التحديث الكولونيالي هذا وإدخال النظام التعليمي الحديث (ضمن ما أدخل وأحدث من مصالح وأجهزة إدارية لتدعيم وجود الحماية وسيطرتها على الأهالي، (مثل مديرية الصحة - مديرية المالية - الاشغال العامة). وأطلق على هذه الأجهزة "المصالح الشريفية الجديدة" وضمنها نشأة مصلحة التعليم 1912 وأصبحت إدارة بظهير 23 دسمبر 1915 ثم مديرية للتعليم عام 21/1920 وتم تنظيم ثلاثة أنواع من التعليم : التعليم الأوروبي - التعليم الاسرائيلي - التعليم الاسلامي مع ما أفرزه هذا النظام من مدارس متعددة : مدارس الأعيان - مدارس مهنية - مدارس للناطقين بالبربرية - مدارس اسرائيلية. وهذا التعليم كان يهدف بالأساس إلى إعادة إنتاج التشكيلة الاجتماعية والمحافظة عليها وتكوين نخبة مغربية متعلمة تعليما متوسطا تقوم بدور الوساطة بين الحماية والأهالي.

إذا وضمن سياستها التعليمية الأهلية ستتجه الحماية إلى إنشاء مدارس للفتيات المغربيات لتهييئهن للأشغال المنزلية، مع إعطاءهن تعليما أوليا (الحساب - العربية - القرآن) وكانت أول تجربة سنة 1923 بفاس ولكنها لقيت معارضة قوية من طرف المجلس البلدي وتوقف المشروع بعد أن وصل عدد التلميذات المسجلات إلى نحو أربعين تلميذة وكما يذكر محمد بن الحسن

الوزاني في مذكراته (حياة وجهاد، ج. 1. ص. 280) فإن هذا الرفض جاء بدعاوي منها «أن النساء عسيرات الانقياد بصفتهن جاهلات فكيف بهن إذا صرن مثقفات ـ أو أن الساعة لم تحن بعد لتعليم البنات وأن الرجال قوامون على النساء فلا يجوز عكس ذلك...» (مع أن التعليم المراد آنذاك لا يعدو أن يكون الحد الأدنى من التعليم الأولي والتدبير المنزلي والتربية الصحية.. للمقارنة نجد أنه في الفترة ذاتها التي وقع فيها هذا الحادث كان تعليم الفتيات الاسرائيليات قد بلغ في فاس وحدها 400 تلميذة!)، ومع ذلك لم تمنع هذه المعارضة الفاسية من إنجاز المشروع التعليمي للحماية إذ في 1929م كان عدد مدارس البنات قد وصل إلى حدود 13 مدرسة مصنفة إلى ثلاثة مستويات بحسب نوعية التعليم والانتماء الاجتماعي، منها مدارس تستقبل فتيات الأعيان بفاس ومكناس وأسفي وسلا ومراكش (مدارس التعليم العام ـ التدبير المنزلي ـ اللغة ـ الحساب ـ القرآن) ومدارس من الدرجة الثانية : مدارس مهنية بالرباط وسلا ومراكش التي فتحت في وجه الأغلبية من فتيات الأسر الفقيرة. وفي الصويرة والجديدة ووجدة وصفرو مدارس تستقبل الفئتين معا في الدار البيضاء، وفي 1934 ارتفع عدد مدارس الفتيات المسلمات إلى 18 مدرسة. وكانت الفتيات الفقيرات يوجهن نحو صناعة الزرابي (مدارس/مشغل) مع وجود فقيهة للتعليم الديني. وبدأ الاتجاه في الثلاثينات نحو تطوير هذا التعليم وتوسيع تدريس اللغة الفرنسية، والحساب والتحضير لشهادة الدروس الابتدائية.. أما على المستوى "المهني" فقد بدأ الاتجاه نحو استخدام الآلات الحديثة آلة الخياطة ـ وكذلك تعلم الضرب على الآلة الكاتبة.

وأعلنت الكثير من الفتيات من خلال بحث قامت به إدارة التعليم والتكوين، رغبتهن أن يتابعن دراستهن ليصبحن إما ممرضات أو مولدات أو معلمات أو أستاذات (أغلب المستجوبات من مدارس الدار البيضاء ـ الرجوع لكتاب ليسيان باي)[1].

إن السياسة التعليمية للحماية إزاء تعليم الفتاة ـ ستطرح إذا مشكلة : سماها محمد بن الحسن الوزاني في مذكراته : «ج 1» مشكلة تعليم البنات في المغرب، فما هي طبيعة هذه المشكلة؟ وما هي أسباب بروزها؟ وكيف سيتعامل معها الفكر الإصلاحي لهذه الفترة؟

2 ـ مشكلة تعليم البنات : القضية النسائية الأولى بامتياز !

ستطرح مشكلة تعليم البنات بدءا من «المعارضة» الفاسية لمشروع بناء مدرسة أولية للبنات بفاس سنة 1923، وهذه المعارضة تعني أوساط النخبة من الفقهاء والعلماء والقرويين (ومن تبعهم من الامة والتجار والأعيان الخ...).

كان هناك نقاش محتدم حول تعليم «البنات» هل يجوز شرعا؟ هل هو بدعة مخالفة للدين؟ مكروه أم مباح؟ وهل يجوز تعليم البنات في المدارس على النمط الأوربي؟ وإذا كان ذلك جائزا ما هو نوع التعليم الذي يسمح لهن به؟ وفي أي مستوى تعليمي عليهن أن يتوقفن؟

في الحقيقة فإن النقاش حول هذا الموضوع ليس جديدا تماما إذ سبق أن كان مثار خلاف بين الفقهاء في فترات سابقة، حول تعليم المرأة وإمامتها وهل يمكن أن تتولى منصب الخلافة

وهل تصل إلى درجة الاجتهاد وفي مجال التصوف وهل يصح أن تصل إلى درجة «الولاية» ؟ والخلافة. وكانت الغلبة للاتجاه المحافظ الذي كرس دونية المرأة وعدم أهليتها.. فهي ناقصة عقل ودين.. ولن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. ولعن الله امرأة رفعت صوتها ولو بذكر الله... الخ... وهكذا حكم على المرأة أن تظل سجينة البيت وإذا كانت من أسرة «علمية» أو موسرة فيمكنها أن تتلقى تعليما دينيا محدودا في منزلها بل إن هذا التعليم الديني نفسه هناك من اعتبره مكروها (كره تعليم النساء). كما نجد عند «القاضي عياض في الشفا الذي قال إن بعض السلف كره تعليم النساء خاصة سورة يوسف لئلا يقلدن امرأة العزيز فيما فعلته من تعلق بيوسف ونية لخيانة زوجها (الحديث عن النساء المشهورات لا يعدو أن يكون حالات نادرة جدا).

غير أن الموقف (الخطاب) لتعليم البنات في فترة الحماية وإن كان يجد في الموقف المحافظ لدى متشددي المالكية سندا له فإنه مع ذلك له ما يبرره آنذاك بحكم تدخل «السياسة الفرنسية» . فكما قال محمد بن الحسن الوزاني في مذكراته «الحقيقة أن تدخل السياسة الفرنسية أخاف كثيرا من الآباء والأمهات فكان من أكبر العوامل لعرقلة تعليم البنات في أول عهده، بحيث لو ترك هذا الأمر للمغاربة وحدهم لنجحوا في هذا المجال» (ص. 291).

وهذه من النتائج السلبية المترتبة عن اقتران التحديث بالغرب (الحماية) مما يولد لدى الأهالي والنخب ردود فعل حذرة تجاه «المستحدثات الأجنبية» فعزوف الأهالي ومعارضتهم في البداية لتعليم البنات كان راجعا ليس فقط إلى هيمنة الخطاب المحافظ، وإنما أيضا إلى إشراف فرنسا على هذا المشروع!

دون أن يعني هذا إنكار تأثير الأفكار المحافظة التقليدية التي ظلت حية ومعارضة حتى عندما تولت الحركة الوطنية بنفسها بتنسيق مع محمد الخامس وبتأسيس مدارس للبنات وتشجيع نهضة نسائية مغربية، في إطار المشروع الوطني، في بداية الأربعينات : ففي سنة 1943 عارض بعض شيوخ القرويين مبادرة الحركة الوطنية بتنسيق مع محمد الخامس افتتاح ملحقة خاصة، بتعليم البنات تابعة للقرويين وقال معترضا (على الملك) ما قاله أحد الحكماء وهو يرى امرأة تتعلم «أفعى وتسقى سما» أوردته فاطمة المرنيسي في كتابها «بالفرنسية»، «شهرزاد ليست مغربية» ص. 58 نقلا عن عبد الهادي التازي، القرويين :المسجد والجامعة.

لكن هذه «المقاومة» ستتلاشى بالتدريج بعد نجاح سلسلة المدارس التي أنشأتها الحركة الوطنية بإشراف لجنة التعليم آنذاك المكونة من علال الفاسي ـ أحمد بلافريج (أول مؤسس لمدرسة مختلطة / مدرسة محمد جسوس بالرباط سنة 1944 ـ المهدي بن بركة ـ محمد الزغاري ـ أبو بكر القادري وآخرون، سيرفع تقرير للملك يطالب فيه إصلاح تعليم البنات وتمتيعهن بتعليم يتجاوز الابتدائي وسيصبح من حق الفتاة أن ليس فقط الابتدائي تتعلم تعليما أوليا وإنما أيضا، أن تحصل على الشهادة الابتدائية وأن تتابع دراستها الثانوية للحصول علي الباكلوريا، وذلك في بداية الخمسينات.

لكن قبل أن يحصل هذا كله وتحقق المرأة المغربية «نهضتها» وتنتصر على «خصومها» كانت هناك «البدايات» أي منذ 1923 - 1925 حافلة بالمواجهات والنقاشات وكان الفكر الإصلاحي لهذه الفترة منخرطا فيها على أساس أن تحقيق «الإصلاح الشامل والعام» للمجتمع والنهوض به لا يمكن أن يتم بدون إصلاح أوضاع المرأة وتعليمها أو كما قال علال الفاسي - الذي عاش في هذه الفترة - في كتابه النقد الذاتي، إن تحسين حالة المرأة واسعادها يجب أن ينال حظا مهما من تفكيرنا الاجتماعي لأنه شرط أساسي لإصلاح المجتمع وإعداد المغرب لحياة أسعد، (النقد الذاتي - لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي - الرباط/مطبعة الدار البيضاء، بدون تاريخ).

3 - البدايات : محمد بن الحسن الحجوي ومشكلة تعليم البنات ؟

كانت البداية (1923) من طرف فقيه ومصلح سلفي وموظف مخزني تولى إدارة المعارف في عهد الحماية هو محمد بن الحسن الحجوي (1874 - 1956) الذي تساءل «لأي شيء تقدموا وتأخرنا؟» فكان جوابه أن سبب تقدم الغرب «هو العلم والتعليم وسبب تأخر مجتمعنا هو «الأمية» فهي عنده «علة العلل في تأخر ليس فقط المجتمع المغربي ولكن الأمة العربية والإسلامية - ويرى بأنها (أي الأمية) هو أول «داء نبادر بعلاجه وحسم مادته»، ولا سبيل إلى ذلك - في نظره - إلا بتسهيل تعليم القراءة والكتابة، لتزول غشاوة الأمية عن أبصار الأمة، ولن يتم هذا إلا بنشر التعليم في جميع أصقاع البلاد، وتحصيل العلوم العالية عربية وأوربية من طب وهندسة وطبيعيات وحقوق ومكنيكيات وهو في هذا لا يستثني تعليم الفتيات ولهذا الغرض سيلقي الحجوي محاضرة حول تعليم الفتيات سنة 1923، نشرها بتونس تحت عنوان «المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات بالديار المغربية» وأخرى تحت عنوان «تعليم الفتيات لا سفور المرأة» سنة 1934 (مخطوطة بالخزانة العامة رقم ح 205) يوجد نصها في كتاب سعيد بن سعيد العلوي الصادر عن مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992). (الكتاب بعنوان : الاجتهاد والتحديث : دراسة في أصول الفكر السلفي بالمغرب) ويمكن بنوع من التجاوز اعتبار محمد الحجوي قاسم أمين «المغرب» !

وقد قالت عنه مجلة المغرب في سنتها الرابعة (Août - Septembre 1935) في عددها الذي خصصته للمسألة النسائية : تعليم البنات : «إن للأستاذ الحجوي أعمالا جلى في ميدان الإصلاح (...) وهو في مقدمة المفكرين الذين دعوا منذ نشر الحماية لتعليم النساء وتحريرهن من بعض العوائد الضارة بهن وبالمجتمع وقد سعى في ذلك سعيا محمودا فألقى المحاضرات وكتب المقالات وانتهز كل فرصة سانحة لبث أفكاره ولم يثبط عزمه في ذلك مالاقى أحيانا من معارضة ونقد..

وفعلا فإن الحجوي لاقى المعارضة والنقد (شبيه بما لاقاه قاسم أمين) إذ ينقل لنا عبد الله الجراري (وهو الذي شهد هذه المرحلة) وكان من أوائل الذين كلفوا بمهمة تفتيش مدارس البنات من طرف محمد الخامس) في كتابه من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين الجزء الأول

(ص. 68) أنه في سنة 1923 جرت دورة ثانية للمحاضرات والمسامرات التي كانت تقيمها حكومة الحماية ـ باللغتين عربية ـ فرنسية بالمعهد العلمي بالرباط، شارك فيها عدد من العلماء كالشيخ أبي شعيب الدكالي ومحمد الحجوي، ومحمد عبد الحي الكتاني ومحمد السائح تحت رئاسة الوزير الأول محمد المقري وكان موضوع محاضرة الحجوي ـ تعليم الفتاة ومشاركتها في الحياة بيد أن المقري أوقف المحاضر الحجوي قائلا له «إن الدين الإسلامي لا يساعد على تعليم البنت تعليما يجعلها تشارك الرجل وتزاحمه في الحياة، وملقيا في نفس الوقت سؤالا على الشيخ أبي شعيب الدكالي ـ فما قولك أيها الأستاذ في الموضوع أيجوز هذا أم لا يجوز؟ فأجابه الشيخ بالمنع وأن تعليم الفتاة الذي لا يبلغ بها هذا الحد لا تقره مبادئ الإسلام وللحين سقط في يد المحاضر الحجوي فجلس دون أن يتم المحاضرة، وعلق «الجراري» على الحدث «نعم كان الفكر المغربي وقتئذ ضد الفكرة فرأي الوزير المقري لم يكن شيئا استقل به بل كان رأي المجموع المغربي (...) إنما الأستاذ الحجوي عاجل الفكرة ....) فصدع بها دون مبالاة بالوسط المغربي الذي كان ضدها على طول ...»، ص. (68 ـ 69).

فالحجوي حسب رواية «الجراري» امتلك الجرأة على طرق موضوع كان ممنوعا والوسط المغربي على حد تعبير الجراري كان ضده بما فيه المقري وأبو شعيب الدكالي باعتبارهما موظفين مخزنيين وباعتبار الثاني بخاصة ـ من رواد الفكر الإصلاحي السلفي. فماذا قال الحجوي واستحق عليه أن يمنعه المقري الوزير الأول من إتمام محاضرته؟ إنه قال «ينبغي لإخواننا المغاربة أن يعتنوا بتربية بناتهم... ليظفروا بلبناتهم ويهيئوا بنات ذوات تربية منزلية عائلية ليتزوجن ممن تعلم من الأبناء لأن الابن المتعلم لا يستقيم له عيش إلا مع زوجة متخرجة...».

وفي سؤال كيف تكون تربية البنات عندنا؟ يقول : «الموافق لديننا وعوائدنا أن نربي البنات على تعلم العقائد الدينية والفقه الضروري وآداب الدين وما تيسر من القرآن وهذا لا يخالف فيه مسلم لأن النساء كلهن شقائق الرجال في الاحكام... ومما يتأكد في حقهن تعليمهن إدارة شؤون البيت وتدبيره وتربية الأولاد والاقتصاد والحساب وقواعد الصحة وشيء من الصنائع اليدوية وشيء من الأدبيات العربية (الرجوع إلى النص المطبوع ص 3) وهذا نفسه ما أكده في مقاله بالمجلة المذكورة «مجلة المغرب» حيث أكد ما سبق أن ورد في محاضرته سنة 1923. وهو ضرورة تعليم البنات قدرا «من التعليم الابتدائي الديني الأدبي ـ الدنيوي» ويحاول اعتمادا على الكتاب والسنة ـ كما يقول ـ أن يجد ولو دليلا واحدا يمنع المرأة من العلم أي علم أو يوقفها عند حد محدود في التعليم العربي الديني بل الأصوليون صرحوا بأن المرأة يجوز أن تصل إلى رتبة الاجتهاد في علوم القرآن (نفس المجلة) (ويعطي أدلة نقلية).

أما في محاضرة له جاءت بعد الأولى بفارق (11 سنة) أي في سنة 1934 وعنوانها «تعليم الفتيات لا سفور المرأة» واختياره لهذا العنوان له دلالته فهو يريد أن ينفي عنه انطلاقا من موقف دفاعي دعوته لسفور المرأة (وللعلم كذلك الحجوي كانت إحدى بناته تدرس بليسي

فرنسي) بالرباط (Les jeunes filles)) (نقلا عن المصدر السابق) (Lucien Paye) أي أنه يدعو إلى تعليم البنات تعليما عربيا إسلاميا على نحو تعليم السلف الصالح نساءهم من غير أن يؤدي ذلك إلى السفور ورفع الحجاب الذي يأباه القرآن ومكارم الأخلاق وحفظ النسل لأنه مثير للشهوة مضاد للحياء والحشمة، (هذا يخالف موقف الطاهر حداد مثلا في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع/بتونس حين قال ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعا للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارة - وما أقبح ما نوحي به إلى قلب الفتاة وضميرها إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة إلا في الحواجز التي نقيمها عليها - الحجاب حائل بين الرجل والمرأة في اختيار كل منهما للآخر عند إرادة الزواج - إن الحجاب قد يمنع المرأة من التعلم والقدرة على الاقتصاد (صفحات 182 - 183 - 184 - 185). أما عن السفور فيقول «إذا رجعنا لأهم مثالب السفور عند أعدائه رأينا أنهم يعتبرونه مصدرا هائلا لانتشار الفجور (...) بيد أن الفجور ليس أثرا يتولد عن الوجوه السافرة... فإذا كنا نريد حقيقة طهارة المرأة فلنقاوم فجور الرجل» (ص 188 - 189، نفس المرجع).

ولا يرى الحجوي ضرورة لأن تدخل «الفتاة» مدرسة ثانوية لتحصل على إجازة أو دبلوم كما يفعلون في الشرق وهنا يقول الفقيه الحجوي : «إني أرى سد الذرائع هنا واجب» فالحجاب عنده «دين وشريعة» يجب حفظها (ص. 216 - من الاجتهاد والتحديث وما بعده).

وهو يرد صراحة على دعاة تحرير المرأة كالطاهر حداد التونسي وقاسم أمين المصري «الذي هتك الحجاب وأزال عن هيبة الشريعة كل جلباب - كما يقول - ولو أنه عاش ورأى حالة مصر الآن وما يتخبط فيه مجتمع قومه من أزمة المرأة السافرة بل السافلة لقرع سن الندم...» ويضيف فاللهم احفظ بلادنا من داهية السفور» (ص. 224 نفس المرجع)، الرجوع كذلك إلى الصفحات التالية 225 الخ..

إن ما يلاحظ أن خطاب الحجوي بدأ يطرأ عليه نوع من التحفظ - ويسير في اتجاه معاكس لتطور الأحداث (مقارنة مع موقفه السابق الذي أعلنه سنة 1923 إبان اشتداد المعارضة لتعليم البنات) إذ أن فترة الثلاثينات عرفت تقدما ملموسا على مستوى اتساع عدد الفتيات المتمدرسات وتكون المدارس الخاصة بهم بل بدأ الميل نحو إكمال هذا التعليم حتى الشهادة الابتدائية وما بعدها فلماذا حدث هذا التوقف في «خطاب الحجوي» هل ذلك راجع إلى المعارضة التي لقيها وردود الفعل تجاه موقفه السابق؟ أم أن الحجوي السلفي والفقيه تغلب على الحجوي الليبرالي والمتنور؟

إن المرجعية الفقهية والسلفية ظلت حاضرة باستمرار في خطاب الحجوي حول الاصلاح وحول تعليم البنات (الرجوع إلى النصوص السابقة) فأدلته دائما يستمدها من الكتاب والسنة وسيرة السلف مستخدما جهازا مفاهيميا فقهيا (أصول الفقه : كالاجماع - الاجتهاد - سد الذرائع - جلب المصلحة - المصالح المرسلة ... الخ وتظل عنده فترة النبي والصدر الأول «نموذجا» يحتذى وأصلا ينبغي اعتماده والرجوع إليه، فهو حين يواجه قضية من القضايا

المستحدثة يبحث لها دائما عن مسوغات شرعية (تعمل على تأصيلها) وقام بذلك على شكل ناجح حين عالج مسألة «النظام» في الاسلام - وحول المستحدثات التقنية كاستعمال «التلغراف» في إثبات الهلال، وفي استخدام المذياع والفونوغراف في تلاوة القرآن وفي المجال المالي والتجاري والبنكي عمل من خلال فتاويه على تسويغ (شرعنة) بعض الوسائل الحديثة كالتأمين والتعامل بالشيك الخ وقال بترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية، الخ...

وهذه المنهجية ستظل قائمة مستمرة عند الجيل الذي سيأتي بعده مع المصلحين السلفيين الذين ارتبطت السلفية عندهم بالوطنية كعلال الفاسي مثلا : من خلال كتابه «دفاع عن الشريعة» (فهو يكاد يكون تكملة للفكر السامي في الفقه الإسلامي للحجوي الذي يشاركه في «ضرورة الشريعة» فصلاحيتها لكل زمان ومكان وعدم تعارضها مع التحديث والمدنية الغربية، ومما يجعلنا نقول بأن خطاب الحجوي في قضية المرأة وتعليمها كان محكوما في حدوده وفي آفاقه - رغم جرأته - بشروط عصره ووسطه، وشكل بالرغم من توقفه عند مستوى معين (رفض السفور وتعليم البنت حتى حدود التعليم الابتدائي) شكل أرضية ومقدمات بدونها ما كان يمكن للفكر الإصلاحي اللاحق الذي جاء خصوصا مع السلفية الوطنية والحركة الوطنية، أن يذهب بعيدا في تناوله التحديثي لقضية المرأة التي طالب لها بالتعليم الثانوي، وبالمشاركة السياسية من خلال مشاركة امرأة «مليكة الفاسي في توقيع وثيقة الاستقلال - 11 يناير 1944» وبعدها بـ 3 سنوات ستلقي إحدى الأميرات، للا عائشة خطابا سياسيا سنة 1947 بمدينة طنجة وهذا ما دفع بباحثة نسائية مثل فاطمة المرنيسي، إلى القول معلقة على الحدث في رمزيته ودلالته أن الأميرة الشابة لم تقرأ خطابا عاديا، إنما قرأت خطابا سياسيا أمام الشعب وهي «مبادرة» وضعت حدا فاصلا بين مغربين. تقول «في هذه اللحظة شيئا ما كان محتجبا ظهر على المسرح السياسي : إنها المرأة رمز الإقصاء والخضوع والتبعية، رمز الصمت... فالمرأة الشابة (تقصد الأميرة للاعائشة) التي أخذت الكلمة بطنجة سنة 1947لم تقل كلاما عاديا بل ألقت خطابا سياسيا فبعد ذلك الحدث لن يعود المغرب كما كان في الماضي. إذ بذلك الصوت الهادئ الذي ارتفع تحت سماء طنجة الأربعينات «انتهى مغرب الأجداد ذوي الأنساب الذكورية المحضة» (عن شهرزاد ليست مغربية ص. 56 - 57).

الهوامش

(1) Lucien Paye, Introduction et évolution de l'Enseignement moderne au Maroc

نشر في طبعة جديدة، محمد بن شقرون، مطبعة الرسالة، الرباط 1992.

(2) سنجد أن فاطمة المرنيسي إحدى رائدات الحركة النسائية بالمغرب ستتلقى تعليمها في إحدى هذه المدارس الحرة بفاس ، مدرسة سيدي الخياط، بعد أن كانت تتابع تعليمها في دار الفقيهة، (نقلا عن المرنيسي، شهرزاد ليست مغربية).

نظرة تاريخية عن المرأة المغربية

ذ. عبد الحق المريني

قال لي بعضهم - أثناء "دردشة" حول أحوال المرأة المغربية ومسيرتها - بأنها "ترتدي" رداء الخمول والركود والاستكانة، قابعة في "منطقة الظل"، فلم أشاطره الرأي في حينه. وبقيت أصداء هذه الجملة مدوية في أذني وجائشة في صدري، وصرت أبحث عن الحجج التي سوف أدحض بها قول صاحبي، فرجعت قليلا - بادئ ذي بدء - إلى التاريخ، ووجدت أن المغرب كان يتوفر منذ الفتح الإسلامي إلى عهد ليس ببعيد على عدد من المجاهدات والفقيهات والعالمات والمحدثات والأديبات وحتى السياسيات اللاتي كن حاضرات في كل مراحل التاريخ المغربي.

وسأسوق منهن للقارئ الكريم - في غمرة هذا الدليل - بعض الأمثلة على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر (1).

إن أول امرأة سياسية حكمت المغرب - قبل الفتح الإسلامي - كانت هي الملكة الداهية الملقبة بالكاهنة.

فقد قاومت الفاتح العربي حسان بن نعمان وانتصرت عليه. وبقيت تحكم المغرب مدة عشر سنوات حتى هاجمها حسان مرة ثانية سنة 82هـ وقضى عليها بجبال الأوراس في موضع يعرف ببئر الكاهنة. وأصدرت Magali Boisnard سنة 1925 رواية عنها بعنوان: "Le Roman de la Kahena d'après les anciens textes arabes وأصدر Paul Serge Kakon رواية بعنوان Kahena la magnifique (1990) وجعل بطلتها الكاهنة البطلة البربرية.

- ولعبت كنزة الأوربية - زوجة ادريس الأول - دورا هاما في إرساء قواعد الدولة الإدريسية، وأظهرت تفوقا كبيرا في حسن الإعداد لولدها ادريس الثاني ليتحمل عبء الدولة الإسلامية الأولى في المغرب. وقد أصدر امحمد العلوي الباهي كتابا عنوانه : «المرأة المغربية عبر التاريخ» (أو الأميرة كنزة زوجة المولى ادريس الأول) وذلك في شهر نونبر من سنة 1988م، وتعرض فيه للحديث - بالإضافة إلى الأميرة كنزة - عن "للا عذراء" التي بنت مسجدا بتازة ووالدة الرحالة ابن بطوطة، وأم البنين جدة الشيخ أحمد زروق، والكاهنة الداهية التي حاربت جيوش الفاتحين العرب.

وأسست فاطمة أم البنين الفهرية جامع القرويين عام 245هـ، وشقيقتها أم قاسم مريم جامع الأندلس بالضفة الأخرى لوادي فاس.

ـ واشتهرت زينب النفزاوية الهوارية أرملة أمير أغمات وزوجة الأمير أبي بكر بن عمر اللمتوني ثم ـ زوجة يوسف بن تاشفين المرابطي ـ "القائمة بملكه، بالجمال والرياسة والدهاء". كتب محمد زنيبر بحثا هاما عن الدور الذي لعبته هذه الزوجة البربرية في حياة زوجها الأمير الذي من أجلها بنى حاضرة مراكش، وألف عنها مسرحية تاريخية تدور حول هذه المرأة ـ «ذات رأي في السياسة وصاحبة النهي والأمر» ـ بعنوان : "عروس أغمات" (دار النشر المغربية، 1991). كما كتب عنها المرحوم عبد القادر الصحراوي في "مجلة الإذاعة المغربية" (عدد : 34 ـ 1970).

ـ وكانت تميمة بنت يوسف بن تاشفين وأخت الملك علي ـ المكناة بأم طلحة ـ من الأديبات المشهورات بالأدب والكرم والرقة. ضاعت كل أشعارها، كما ضاعت أشعار أم الهنا بنت القاضي، وحفصة بنت الحاج الركونية الشاعرة الأندلسية التي كانت أستاذة نساء المنصور الموحدي بدار المنصور بمراكش.

ـ وقامت بانو بنت عمر اللمتونية بدور هام في الدفاع عن اللمتونيين، وحالت دون استسلام الأمير اسحاق بن علي المرابطي للموحدين حتى لا يدخلوا مدينة مراكش ـ بغداد المغرب ـ ولكنها غلبت على أمرها ودخل الموحدون إلى مراكش واقتحم قصرها بعد مقتلها سنة 545هـ.

ـ وكانت زينب ابنة الخليفة يوسف بن عبد المومن بن علي الموحدي عالمة بعلم الكلام وأصول الدين، صائبة الرأي، فاضلة الصفات. وقد أحب أن يصورها الشاعر الأديب علي الصقلي في مسرحيته الشعرية «الأميرة زينب» «بصورة المرأة الموحدية النموذج فكرا وسيرة ومذهبا ونزوعا». ألقى محاضرة عنها بالرباط تحت عنوان : «الأميرة زينب ومدينة الرباط».

ـ وكانت بنت الطبيب أبو علي بن زهر وابنة أخته تقومان بمهنة التطبيب لحرم المنصور الموحدي داخل القصر.

ـ وشاركت كثير من الأديبات والفقيهات والعالمات في بناء صرح النهضة العلمية المرينية، كأم هاني بنت محمد العبدوسي الفقيهة والمفتية وأم البنين جدة الشيخ زروق والعالية بنت الشيخ محمد بن الطيب بن كيران (اللتين كانت لهما حلقتان في جامع الأندلس بفاس). والأديبة صفية العزفية، والطبيبة عائشة بنت الجيار (انظر : النبوغ المغربي للمرحوم عبد الله كنون).

ـ وزارت مريم شقيقة أبي الحسن المريني مصر، وقد توجهت إليها على متن الأسطول المريني.

ـ ولقد لقن الجزنائي ـ كاتب ديوان الإنشاء في عهد أبي الحسن المريني ـ جاريته صبح رواية الشعر العربي فنظمت شعرا مثله.

ـ وكانت الأميرة المرينية للا عودة سفيرة السلطان أبي سالم المريني في اسطامبول.
ـ وفي الغزوة التي تقابل فيها أبو يوسف بن عبد الحق المريني مع يغمراسن بن زيان في تلمسان اصطحب المحاربون المرينيون معهم «العيالات» ليستثرن همة الجنود.
ـ وحكمت زهور الوطاسية مدينة فاس نحو عام كامل إبان الفتن التي واكبت نهاية العهد المريني.
ـ وكانت سارة ابنة أحمد بن عثمان بن الصلاح شاعرة وناثرة وطبيبة ماهرة.
ـ واعتنت والدة المنصور الذهبي السعدي عودة بنت أحمد المزكيتي ببناء القناطر وإصلاح السبل والمساجد والمدارس. وحبست عددا من الكتب على مكتبة مسجد لها بباب دكالة بمراكش.
ـ وحافظت السيدة مريم بنت محمد الشيخ السعدي على قصبة مراكش أيام الصراع الدائر بين الأمراء السعديين.
ـ وقامت سحابة الرحمانية والدة أبي مروان عبد الملك السعدي وأخت المنصور السعدي بدور هام في توطيد ملك ولدها وجلب عطف العثمانيين عليه.
ـ وظهرت الست الحرة حاكمة تطوان (زوج أبي الحسن المنظري حاكم تطوان ـ وقيل أنها تزوجت زواجا سياسيا السلطان أحمد الوطاسي ثالث ملوك الوطاسيين)، وقائدة الجهاد كأبرز شخصية من أسرة بني راشد بشمال المغرب في القرن السادس عشر الميلادي. وقد اعتنى بها المؤرخون وبأيام حكمها لتطوان ونواحيها (ثلاثون سنة)، ووصفوها بأنها كانت امرأة شديدة الاندفاع، ميالة إلى الحروب. كتب عنها عبد القادر العافية بحثا مهما بمجلة دعوة الحق (يوليوز 1978)، وأصدر عنها كتابا بعنوان «أميرة الجبل الحرة بنت علي ابن راشد» (تطوان 1989م).
ـ وكتبت عنها فاطمة أولاد حموشو بحثا بعنوان : «من هي السيدة الحرة؟» بكتاب «المرأة والسلط» (1989)، وصدر عنها بمجلة هسبريس سنة (1956) بحث بعنوان :
"Saida El Horra, La noble Dame"
ـ ويحتوي الأرشيف البرتغالي على محضر لمحاكمة امرأة مغربية ـ من دكالة ـ عاشت طويلا بالبرتغال، وكانت التهمة الموجهة إليها هي الرجوع إلى الديانة الإسلامية والقيام بشعائرها. وكانت تدعى (آنة دوميلو). ولم ترد الإفصاح عن اسمها الحقيقي المغربي وكان ذلك سنة 1559م. (انظر أحمد بوشرب : محضر محاكمة امرأة، مغربية، مجلة المناهل ـ عدد 21).
ـ وكانت ـ للا خناثة بنت بكار ـ زوج المولى اسماعيل ـ مستشارة لزوجها «ووزير صدق وبطانة خير» أزيد من الربع قرن. وكانت أيضا فقيهة وعالمة وأديبة كتبت على هامش الإصابة لابن حجر، وأشرفت على تربية حفيدها «محمد بن عبد الله». كتب عنها د. عبد الهادي التازي في كتابه «جولة في تاريخ المغرب الديبلوماسي» (1967)، وضبط لها أزيد من عشرين

مراسلة مع ملوك فرنسا وهولندا واسبانيا. كما كتبت عنها Magali Morsy في الجزء الأول من سلسلة: Les Africains (1977 - 1978).

وألفت عنها د. أمينة اللوه كتيبا بعنوان : «الملكة خناثة قرينة المولى اسماعيل» (معهد مولاي الحسن - تطوان) وخصصت لها مجلة "8 مارس" صفحات في عددها المؤرخ بشهر شتنبر 1986م.

كما كتبت عنها مجلة "المغرب" (ماي 1963) : «الأميرة خناثة قرينة المولى اسماعيل».

وكانت للسلطان المولى اسماعيل زوجة ثانية تدعى عائشة المباركة تراسلت عدة مرات مع زوجة فيليب الخامس ملك اسبانيا.

- وتراسلت أميرة مغربية في العهد الاسماعيلي تسمى بأم العز التباع مع البعثة البريطانية التي زارت مكناس عام 1721م.

- ولعبت للا الضاوية (Lalla Dawia) ، ذات الأصل التركي، زوج السلطان سيدي محمد بن عبد الله دورا كبيرا في ربط علاقات المغرب مع بعض الدول الأوروبية. كتب عنها المؤرخ Euloge Boissonnade في مجلة "Historia" الفرنسية وكتب Jean Caillé كتابا بعنوان: "Une corse Sultane du Maroc, Dawia Franshini et sa famille" وكانت لسيدي محمد بن عبد الله زوجة أخرى تسمى للا فاطمة تبادلت المراسلات مع الأميرات الإسبانيات مساهمة منها في تلطيف الجو بين المغرب واسبانيا.

- وذكر الدكتور عباس الجراري في كتابه : «الزجل في المغرب» "القصيدة" اسمين لشاعرتين شفشاونيتين : «التوردانية» التي كانت تنظم الزجل والشعر الفصيح في عهد السلطان الحسن الأول، و«الورديغية» الشاعرة الزاجلة التي رثيت الريسوني.

- وكانت سكينة بنت السلطان مولاي عبد الرحمان تحفظ من الشعر العربي الشيء الكثير.

- وكانت للا غيلانة بنت الفقيه محمد غيلان التطوانية عالمة بعلوم القرآن والحديث والفقه واللغة..

- وكانت رقية بنت الحاج ابن العيش اليعقوبية وخديجة بنت محمد العتيق الشنكيطي وربيعة بنت الشيخ محمد الحضرمي حفيدة الشيخ ماء العينين، عارفات باللغة والشعر والتاريخ والأنساب.

- وكانت العالية بنت الشيخ محمد ابن الطيب بنكيران تدرس علم المنطق بجامع الأندلس بفاس، وفاقت الكنانية جارية أبي عبد الله الكناني أهل زمانها في الغناء والأدب.

- وكانت رحمة بنت الجنان المكناسية - زوجة ابن عبد الله بن عزوز الصنهاجي - حافظة للأحاديث الصحاح، عالمة بقصص القرآن وأخباره، بارعة في التفسير.

- وكانت الفقيهتان مباركة وزين الشرف من العالمات المحدثات اللائي أجزن الرجال كمحمد المرابط ابن محمد بن أبي بكر الدلائي.

- وهاجرت خديجة شقيقة محمد حمود البيضاوي من الصحراء إلى مراكش لتشتغل بالتدريس. «وقد كانت عالمة مستحضرة للسيرة واللغة والنحو».
وكانت فحلة المراكشية من الوليات الصالحات، يوجد قبرها قبالة ضريح القاضي عياض.
- وبنت الصالحة عائشة بنت أحمد الإدريسي المتوفاة سنة 969هـ زاوية بشفشاون للفقراء والمعوزين.
- ويزخر المغرب بكثير من الأضرحة النسوية مثل : ضريح للا عائشة البحرية، وللا يطو المجاورتين لمدينة أزمور، يتوارد عليهما كثير من النساء «ليسهل الله عليهن» أمر زواجهن أو يبعد عنهن شبح الطلاق. وضريح للا عائشة العدوية (الملقبة بعريانة الرأس)، وللا شافية بمكناس، وللا فاطمة الطريدة المدفونة بمقبرة (العلو) بالرباط، وكان أبوها قاضيا وكانت تفتي في القضايا التي تستعصي على والدها.
وذكر Jacques Caillé في كتابه: La petite Histoire de Rabat أن قبة هذه الولية كانت موجودة بزنقة القناصل، وأنها كانت من العالمات انتقلت إلى الأندلس، وتوفيت بها، ثم حمل الأندلسيون جثتها إلى مدينة الرباط... وهناك ضريح للا سبتي مسعود بصفرو وأضرحة للا ميمونة، وللا تاكورامي، وللا صافية وللا عائشة تابرنوصت، وللا زينب العيدية (قرب سيدي المنكود بالرباط)، وللا قاضية (قرب باب البحر بشاطئ الرباط). هذا غيض من فيض. فكما أنجب المغرب خيرة الرجال فقد أنجب أيضا خيرة النساء، كان لهن دورهن الملحوظ - عبر مختلف العصور - في مختلف الميادين السياسية والثقافية والدينية.

مصنفات عن المرأة المغربية :

ومن أراد إشفاء غليله في تقصي المغمورات من نساء المغرب في مجاهل تاريخه فعليه بتصفح مجلدات التراجم والآداب، ومصنفات البحوث والدراسات الفقهية والأدبية. مثل : "سلوة الأنفاس" للشيخ محمد بن جعفر الكتاني، "ونفح الطيب" للمقري "والدرر الكامنة" لابن حجر، "والجدوة" لابن القاضي، "والذيل والتكملة" لعبد المالك المراكشي (فيه 65 ترجمة للنساء)، "والتكملة" لابن الأبار، و"طبقات القراء" لابن الجزوي، "ومعجم الأدباء" لياقوت الحموي، "والروض، العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس" لمحمد الشراط (مخطوط)..، و"شهيرات نساء المغرب" للكانوني. ويحتوي هذا المؤلف على نحو 110 ترجمة من تراجم نساء المغرب الشهيرات - من الأدراسة إلى العلويين - معلمات وعالمات وأستاذات وأديبات وسياسيات وطبيبات ومتصوفات... وقد استفاد منه كثيرا الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله في بحثه عن «المرأة المراكشية في الحقل الفكري» المنشور بمجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد.
وكذلك يجمل الاطلاع على «مشاهير النساء» لمحمد ذهني، و«أعلام النساء» لعمر رضا

كحالة... و«بعض شهيرات النساء» لمحمد الصبيحي السلاوي (انظر مجلة المغرب ـ أبريل 1935)، و«بحث عن تعليم الأنثى» لأبي بكر زنيبر (مخطوط بالخزانة الحسنية تحت رقم 6094 1362هـ) أتى فيه بذكر عدد من أديبات وعالمات وفقيهات المغرب، و«معجم أعلام النساء بالمغرب الأقصى» للأستاذ عبد العزيز ابن عبد الله (المكتب الدائم لتنسيق التعريب في العالم العربي ج. 12 ـ 1970)، وفصل «المرأة المغربية» من كتاب "مظاهر الحضارة المغربية" لنفس الكاتب (ق 2، 1958)، وكتاب «المرأة المغربية والتصوف في القرن الحادي عشر الهجري» (1978) لمصطفى عبد السلام المهماه، الذي ذكر فيه عددا من المتصوفات المغربيات في مختلف العصور، كخديجة بنت عبد الله الحوات عمة المؤرخ ابن ربيع سليمان الحوات... التي كانت تعلم النساء، وكتاب الأديبة زينب الفواز : «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور» الذي أتت فيه بتراجم موجزة لمن عرفت من نساء المشرق والمغرب كالشاعرة حمدونة بنت زياد التي عرفت «بخنساء المغرب وشاعرة الأندلس»، ومقال د. أمينة اللوه عن «أميرات مغربيات حافظن على العرش المغربي» (دعوة الحق عدد 4 ـ 1964)، وبحث ثريا بوطالب عن «أميرات علويات يساهمن في تدعيم العلاقات بين المملكة المغربية وغيرها من المماليك الأخرى» (دعوة الحق عدد 4 ـ 1964).

ـ وذكر محمد المنوني في بحثه عن «الوراقة المغربية في العصر العلوي الرابع» كتلة من الفقيهات والناسخات المغربيات. كما أتى بذكر لأسماء بعض عالمات سوس وأدبياته ضمن بحثه عن «المؤسسة التعليمية الأولى بسوس» (انظر مجلة المناهل عدد 34 و 36).

وتحدث الأستاذ محمد المنوني في مؤلفه عن «تاريخ الوراقة المغربية» (رقم 2 سلسلة بحوث ودراسات. منشورات كلية الآداب بالرباط (1991) عن عدد من النساء الوراقات المغربيات من العصر الوسيط إلى العصر الحديث اللاتي «كن يكتبن بالخط المستحسن بعضهن الذهب بصناعة رائقة فتكتب به».

ـ وكتب عبد الله الصبيحي كتابا سنة 1930 بعنوان : Proverbes Inédits des vieilles femmes du Maroc و خص محمد الحجوي في كتابه «الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي» فصلا عن وجوب الاعتناء بتربية المرأة وتعليمها، وله مخطوط بالخزانة العامة بعنوان «تعليم الفتاة لا سفور المرأة» انظره مطبوعا بكتاب : «الاجتهاد والتحديث» لسعيد بن سعيد العلوي (سلسلة الفكر الاسلامي المعاصر رقم 3 ـ 1992).

ـ و ذكر د. يوسف الكتاني في محاضرة له أن مصادر التصوف المغربي تزخر بأسماء الفقيهات اللاتي اشتغلن بالدراسات الدينية والحديثية كرواية البخاري.

ـ وكتب أحمد الوارث في الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي (4 دجنبر 1988) بحثا تاريخيا عن "رحلة الحسن الوزان في عالم المرأة المغربية خلال القرن 16 الميلادي" اقتبسه من كتابه «وصف افريقيا» الذي عربه محمد حجي ومحمد الأخضر.

ـ وقد تحدث الحسن الوزان (ليون الافريقي) في كتابه هذا عن عادات النساء المغربيات في هذا القرن، وعن تقاليدهن ولباسهن وزينتهن وأخلاقهن وأعمالهن، وعن دورهن في الأنشطة السياسية والاجتماعية والثقافية.

ـ وأصدر الدكتور عبد الهادي التازي كتابا عن «المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي ـ مغربيات مواطنات الغد» (نشر الفنك) ـ 1992 أتى فيه بمعجم المرأة في التاريخ الحضاري والدولي للغرب الإسلامي، وقد أثبت فيه عددا من المحسنات، والمقرئات، والمتصوفات، والمحدثات، والمفسرات، والناسخات، والفقيهات، والأديبات، والشاعرات، والمطربات، والرحالات، والدبلوماسيات، والسياسيات... وقد قدمت كريمته سلوى التازي عرضا عن هذا الكتاب بجريدة: Le Matin du Sahara (15 ـ 11 ـ 93).

ـ كما أشار د. عبد الهادي التازي في الجزء الأول من كتابه : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم» في عشر مجلدات إلى «مشاركة السيدة المغربية في الحقل الدبلوماسي والسياسي إلى جانب وجودها في الميدان الإنساني والحضاري والتثقيفي والتعليمي» بالإضافة إلى مؤلف مخطوط للمؤلف يحمل عنوان : «رعاية العرش المغربي للمرأة المغربية وعنايته بتعليمها وتثقيفها».

ـ و أتى عمر رضا كحالة في كتابه : «المرأة في عالم العرب والإسلام» (سلسلة البحوث الاجتماعية ـ دمشق 1978). بذكر بعض السيدات من المغربيات الشهيرات عبر التاريخ المغربي.

الهامش

(1) فصل من المؤلف الذي أعده عبد الحق المريني عن المرأة المغربية بعنوان : دليل المرأة المغربية.

المرأة في بعض أصناف الأسطغرافيا

البحث في تاريخ النساء
تجربة الغرب نموذجا

ذ. محمد حبيدة

يمثل البحث في تاريخ النساء اليوم مجالا حيويا داخل الشبكة الاسطغرافية الغربية. لقد جذب إليه في العقود الأخيرة علوما اجتماعية متعددة : سوسيولوجيا، انثربولوجيا، علم النفس، وقطاعات تاريخية متداخلة : التاريخ الاجتماعي والديموغرافي، الانثربولوجيا التاريخية، تاريخ العقليات. هذه الحيوية حديثة العهد، فتاريخ النساء لم يكتسب مكانة بارزة في حقل التاريخ إلا منذ خمس وعشرين سنة. فقد تطلبت عملية إثبات الذات هاته مسارا يزيد عن قرن من الزمن، ذلك أن أولى الاهتمامات بهذا الموضوع تعود إلى القرن 19.

إن الإلمام بهذا المسار هو في الواقع إلمام بمجموعتين متداخلتين من التراكمات :

1 ـ الحركة النسائية.

2 ـ البحث العلمي.

ومن جهة أخرى تهدف هذه المساهمة إلى استعراض المقاربة المركزية التي تحوم حولها الدراسات التاريخية النسائية، وأيضا تحديد بعض المفاهيم والمقولات الأساسية المرتبطة بها.

1 ـ التراكمات.

ترتبط نشأة الاهتمام بتاريخ النساء بحقبة تاريخية غنية بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. إنه القرن 19 الأوربي. فقد قدمت هذه التحولات تناقضا صريحا بين قانون قائم نظريا على أساس حرية الفرد والمساواة، ومن جهة أخرى تشريع استبدادي يقصي النساء من حق المواطنة[1]. تقول كريستيان كلابيش : «لقد شجعت الصراعات الاجتماعية والتيارات النسائية في نهاية القرن 19، وبداية الـ 20 على التفكير في مكانة النساء في التاريخ وقدمت إمكانية لتاريخ النساء»[2]. إنه جو سياسي واجتماعي امتزجت فيه مطالب الحركة العمالية بمطالب الحركة النسائية. هذا ما أوضحته بعض الدراسات الرائدة في الثلث الأول من هذا القرن. نذكر منها كتاب مارغاريث تيبار حول «الحركة النسائية في الاشتراكية الفرنسية 1830 ـ 1850» الصادر سنة 1926[3]، ودراسة بينشبيك التي ذهبت إلى رصد دور الثورة

الصناعية بانجلترا في خلق مجالات الشغل للنساء ومنحهن نوعا من الاستقلالية، وذلك منذ أواسط القرن 18[4].

في القرن 19 إذن نشأت الحركة النسائية[5]. لقد رمزت إلى أمرين أساسيين :

1 ـ تحولات بنيوية مهمة : عمل مأجور، استقلالية الفرد المدني، حق التعلم .

2 ـ الظهور الجماعي للنساء على الساحة السياسية[6].

استمرت الحركة النسائية بالمطالبة بالحقوق المدنية طيلة النصف الأول من القرن 20. وقد ساهمت الحربين العالميتين، الأولى والثانية، في تحقيق مكتسبات سياسية واجتماعية حاسمة : حصول الانجلوسكاسونيات والجرمانيات على حق التصويت بعد الحرب الأولى، والفرنسيات بعد الحرب الثانية.

وابتداء من الأربعينيات أخذت الحركة تفرض نفسها، وبقوة، على الساحة الفكرية والسياسية. ونسجل هنا ظهور مجموعة من الأبحاث ذات الطابع الفكري والنضالي، أبرزها كتاب سيمون دي بوفوار «الجنس الآخر» الصادر سنة 1949[7].

كان من نتائج هذه التراكمات "النسائية" في أوربا كما في الولايات المتحدة الأمريكية، الاهتمام بالتاريخ. فقد ظهرت لدى النساء المثقفات رغبة أكيدة «للتعرف على شروط حياتهم الماضية من أجل مواجهة أفضل لمشاكلهم الراهنة»[8]. إن البحث في تاريخ النساء يجسد كما تقول أرليت فارج ومشيل بيرو «دور التاريخ في الوساطة بين الحاضر والماضي»[9].

نوع آخر من التراكمات نلحظه في تطور الاسطغرافيا. في فرنسا مثلا كان لانفتاح الجيل الثالث لمدرسة الحوليات على الانثربولوجيا أثر بالغ على البحث التاريخي، يتمثل أساسا في التنبه إلى حقل جديد : تاريخ الحياة الخاصة. لكن البداية انطلقت مع ابتكار المؤرخين لاتجاه خلاق : البحث في الديموغرافيا التاريخية، وذلك بفضل توفر سلسلة من المصادر مثل السجلات الخورية، وتوظيف الأدوات المنهجية للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي. فكشفت دراسات عديدة على الهياكل الديموغرافية : الولادات، الوفيات، نسبة الزيجات، الخصوبة، الخ[10]. ثم إن الاحتكاك بالأبحاث الانثربولوجية التي قادها كلود ليفي ستراوس، وأيضا الاقتداء "المتأخر" ببحث تاريخي نموذجي ظل في الخلف سنوات عديدة وهو "تاريخ سكان فرنسا ومواقفهم إزاء الحياة" لفيليب أرياس والصادر سنة 1948[11]، جعلا مدرسة الحوليات «تقفز من ديموغرافيا تاريخية ذات طابع كمي إلى أنثربولوجيا تاريخية ذات مظهر كيفي»[12].

هكذا اتجه التنقيب التاريخي في السبعينيات نحو تاريخ العائلة، تاريخ صلات القرابة، تاريخ الجنس، وبالتالي تاريخ النساء. لقد تطور البحث في هذا القطاع خلال العقد المذكور على مستويين :

1 ـ **مستوى المؤسسة الجامعية**. في الولايات المتحد ة الأمريكية نشأت في مجموعة من الجامعات أقساما للدراسات النسائية، احتل فيها التاريخ مكانة مميزة[13]. في فرنسا أيضا نظم

أول درس حـــول تاريـخ النســـاء سـنة 1973 بجامــعـة باريس VII جـوسيـو تحت مـسؤوليـة السيدة ميشيل بيرو[14].

2 ـ **مستوى الإنتاج العلمي**. فقـد برزت أبحاثا رائدة في هذا الحـقل. أهمهـا دراسات :

فلاندران حول "الغراميات الفلاحية، ق. 16 ـ 19" (1975)[15].

لوبران ؛الحياة الزوجية قبل الثورة الفرنسية" (1975)[16].

سولي، "الحب في الغرب خلال الأزمنة الحديثة"(1976)[17].

استمر هـذا التوجه المتنبه للسلوكات العائلية والجنسية في الثمانينيـات على نحو خصب. نذكر هنا بالخصوص :

فلاندران، "الجنس والغرب، تطور المواقف والسلوكات" (1981)[18].

فوكو، "تاريخ الجنس"(1986)[19].

بورغيـير وكلابيش، "تـاريخ العائلة"(1986)[20]. كل هذه الأعـمـال سـاهـمت في خلق تراكم أساسي للبحث في هذا الحقل، توجه مؤخرا، سنة 1990 ـ 1992 صدور عمل ضخم حول "تاريخ النسـاء في الغرب"، تحت إشـراف مؤرخين فرنسـيين، جورج دوبي وميشـيل بيرو. هذا الانتاج المكون من خمس مجلدات :

1) عـصـر قـديـم
2) عـصـر وسـيـط
3) القــرن 16 ـ 18
4) الـقــرن 19
5) الـقــرن 20

شارك فيه 72 باحثا، 60٪ منهم من فـرنسا و40٪ الباقيـة من مختلف الجنسيـات الغربية مع نسبة مـهـمـة للأمريكيين والإيطاليـين. ملاحظة إحـصائيـة أخرى : من مـجمـوع هذه الأرقـام نسـتخـرج 75٪ مـن النسـاء و25٪ مـن الرجـال. إنـه مـشروع نسائـي[21].

2 ـ المقاربات.

يقوم البـحث في تاريخ النسـاء على مقـاربة رئيسيـة. فهـو لا يهتم بالنسـاء بالمعنى الضيق للكلمة، بل بإشكالية العلاقة بين الجنسين. تقول مشيل بيرو : «يندرج هذا التاريخ ضمن مجال أوسع : أبحاث حول النساء وتباين الجنسين، وهي مسـألة تهم اليوم كل التخصصات التي تجد نفسها تتساءل حل مفهوم الكونية»[22]. لا يتعلق الأمر إذن بـ «سرد خطي لوضـعية النساء، بل بعرض في الأمـد الطويل للأشكال الاجـتمـاعـية والقـانونية والسـياسيـة والدينية والثـقافـية التي شيدت أنماطا خاصة من العلاقات بين الرجال والنساء»[23]. إنه تاريخ علائقي يصب في الحقل الرحب للتاريخ، تاريخ الإنسان.

ويعتبر التأكيد على هذه المقاربة التي تم توضيحها وتحليلها على نحو عميق في المشروع المذكور، مسألة في غاية الحيوية. إنها تمثل تميزا صريحا عن الاتجاه الذي ظهر لدى بعض الباحثات النسائيات في بداية الثمانينيات، حيث راج الحديث عن "قطيعة ابستيمولوجية". هذا ما نادت المدرسة النسائية الفرنسية إلى تجنبه لتفادي العزلة. فقد أوضحت بيرو قائلة : «إن التوجه الفرنسي لتاريخ النساء يهدف إلى المضاهاة والتوغل لا إلى المجابهة والانشقاق»[24].

قضية أخرى أساسية : تحديد بعض المقولات الهامة التي تصب في نفس المقاربة. إن العاملين في هذا القطاع يميزون اليوم بين مفهومين رئيسيين لتحديد الجنسين :

1 ـ تحديد بيولوجي أو طبيعاني.

2 ـ تحديد ثقافي.

بتعبير آخر، التمييز بين الجنس البيولوجي (le sexe) والجنس الثقافي،(le genre)، والتركيز بالخصوص في البحث التاريخي على مقاربة المفهوم الثاني نتاج علاقات السلط، لأن المرأة كصورة تاريخية، كوضع اجتماعي، كواقع إشكالي هي ثمرة للسيطرة الرجالية[25].

هذا الجنس الثقافي يجب التعامل معه في تعدديته. من هنا يفضل الباحثون في الغرب صيغة الجمع : النساء عوض المرأة، لأن الأوضاع النسائية متعددة بالفعل ومتباينة : تعدد وتباين في الأطر الحضارية (أو الثقافية كما يقول الانثربولوجيون)، في الحقب التاريخية، في المواقع الاجتماعية، في الإسهامات الاقتصادية، في التمثلات، في الخطابات، الخ.

وأختم هذا العرض بما ورد في مقدمة "تاريخ النساء في الغرب" بقلم جورج دوبي ومشيل بيرو : «إننا نحلم بتاريخ للنساء في الشرق وافريقيا، الذي على نساء ورجال هذه البلدان كتابته، والذي سيكون بكل تأكيد، مغاير لتاريخنا، لأنه يفترض نظرة مزدوجة : نظرة حول أنفسهم ونظرة حولنا نحن"[26]. ولنحصر هذه الدعوة في مجال جغرافي محدد : المغرب. إننا حينما نقرأ ونعيد قراءة هذا المشروع الضخم ونتأمل مختلف المراحل الزمنية والعلمية التي قطعها تتبادر إلى أذهاننا مجموعة من التساؤلات حول إمكانية كتابة تاريخ النساء في المغرب؟ حول البعد المجالي، المغرب أو المغارب؟ حول الإجرائية الأكاديمية؟ حول الإمكانات المصدرية؟ حول التراكم المفاهيمي؟ إنها تساؤلات صعبة حقا، لكنها قد تحمل دعوة إلى المؤرخات والمؤرخين للتفكير والتبصر في هذا الحقل التاريخي.

الهوامش

(1) Voir Nicole ARNAUD-DUC, Les contradictions du droit, in "Histoire des femmes en Occident", sous la direction de Georges DUBY et Michelle PERROT, vol. IV, Le XIX° siècle, Paris, Plon, 1991, pp. 86-116.

(2) Christiane KLAPISCH - ZUBER, Femmes, in Dictionnaire des sciences historiques, sous la direction de A. BURGUIERE, Paris, P.U.F., 1986, p. 282.

(3) Marguerite THIBERT, Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850, Paris, 1926.
(4) I.PINCHBECK, Women workers and the industrial revolution (1750-1850), Londres, 1930.
(5) Pour plus de détails sur le féminisme au XIX° siècle, son évolution, ses courants (Les "radicales" et les "reformistes ou "modérées", surtout sous la III République, voir Florence ROCHEFORT, l'égalité en marche. Le féminisme sous la III République, Paris, 1989.
(6) Histoire des femmes en Occident, Introduction au vol. IV, par G. FRAISSE et M. PERROT, pp. 13-14.
(7) Simone DE BEAUVOIR, Le deuxième sexe, Paris, 1949, 2 vol.
(8) Ch. KLAPISCH-ZUBER, op.cit, p. 383.
(9) A. FARGE et M. PERROT, Débat, in "Femmes et Histoires", colloque, Sorbonne 13-14 novembre 1992, Paris, Plon, 1993, p. 70.
(10) Voir surtout l'étude de Pierre GOBERT, Beauvois et les Beauvoisis, de 1600 à 1730, Paris, 1960, (édition abrégée : cent mille provinciaux du XVII siècle, Paris, Flammarion 1968), qui a marqué dans les années soixante un tournant historiographique.
(11) Philippe ARIES, Histoire des populations françaises et de leur attitude devant la vie depuis le XVIII siècle, Paris, éd. Self, 1948.
(12) G. BOURDE et H. MARTIN, Les écoles historiques, Paris, 1983, pp. 195 - 196.
(13) Ch. KLAPISCH - ZUBER, op.cit., p. 383.
(14) Propos recueillis lors d'un entretien avec Michelle PERROT le 8 décembre 1993 à Kénitra.
(15) Jean-Louis FLANDRIN, Les Amours paysannes, XVI-XIX siècles, Paris, 1975.
(16) F. LEBRUN, La vie conjugale sous l'Ancien Régime, Paris, 1975.
(17) J. SOLE, L'Amour en Occident à l'époque moderne, Paris,, 1976.
(18) J.L. FLANDRIN, Le sexe et l'Occident, Evolution des attitudes et des comportements, Paris, 1981.
(19) Michel FOUCAULT, Histoire de la sexualité, Paris, 1986, 3 vol.
(20) Histoire de la famille, sous la direction de A. BURGUIERE, CH. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALEN et F. ZONABEND, A. COLIN, Paris, 1986.
(21) Voir Histoire des femmes en Occident, 5 vol. Paris, Plon, 1990-1992.
(22) Femmes et histoire, colloque, p. 12.
(23) Ibid, p. 67.
(24) Ibid., p. 14.
(25) Ibid, p. 69, sur cette question voir encore "Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes, édi. Marie-Claude HURTIG, Michèle KAIL et Hélène ROUCHE, Paris, CNRS, 1991.
(26) Histoire des femmes en occident, vol. I, p. 16.

المرأة المغربية في أدب المناقب "التشوف إلى رجال التصوف" نموذجا

ذ. رشيد قطان

إن الدراسات التي أنجزت حول المجتمع المغربي - بما فيه مجتمع القرن التاسع عشر - لازالت لم تحدث بعد ذلك التراكم، الذي يسمح بتركيب صورة عامة لمشهد المجتمع، في سياق التفاعلات والتحولات التي رافقته خلال القرون الماضية.

تندرج هذه المداخلة في سياق اهتمام خاص، يسعى للنبش في بعض المصادر والنصوص، تمهيدا للشروع في كتابة تاريخ للمرأة المغربية في العصر الوسيط. ومن تم فهي لا تهدف - إلا في حالات نادرة - إلى إصدار أحكام، ووضع خلاصات واستنتاجات، بقدر ما تهدف إلى فرز الإشارات المتعلقة بالموضوع، الواردة في كتاب "التشوف إلى رجال التصوف"[1] لابن الزيات التادلي، سبق لبعض الأساتذة الباحثين أن دعوا لاستغلال إفاداته المتناثرة، والنفاذ إلى بعض مضمراته[2]. ذلك أن الحياة الاجتماعية تتضمن "أشكالا متنوعة من الظواهر الغامضة، اللاشعورية أو المشعور بها شعورا سيئا.. لها أهمية لا تقل عن أهمية المعارك والدول .. إن لم تكن لها أهمية أكبر»[3].

لقد أغرتنا تلك الإفادات وهذه المضمرات - وإن كنا لا نزعم الكشف عنها على الأقل خلال هذه المداخلة - بالبحث في واقع المرأة المغربية خلال القرن السادس الهجري، على الرغم من ضآلة المادة التاريخية حول الموضوع. وهو ما قد يؤدي إلى تقديم صورة مختزلة لهذا الواقع.

لكن، أي واقع هذا الذي نريد اكتشافه من خلال "التشوف" إلى نساء "التصوف" وغيرهن من النساء؟

جوابا نقول : إنه واقع المجتمع باعتبار المرأة إحدى دعاماته الأساسية. أليست همومها من همومه، واهتماماتها من اهتماماته؟

لا ندعي ها هنا الإتيان بالجديد في الموضوع. حسبنا تسجيل بعض الملاحظات. وطرح جملة من التساؤلات. نسوقها في أربعة محاور رئيسية.

أولا : التادلي والمرأة.

ليست هناك أية إشـارة تدلنا على الحالة العائليـة للمؤلف[4]. رغم انتقائه لأشعـار قد تؤول بزهده في النسـاء[5]. لكن ذلك لن يمنع من استشـفاف صـورة المرأة لديه، باعـتبـاره يمثل فئـة النخبة في تلك الفترة. وتتضح معالم هذه الصورة من خلال ثلاث زوايا :

1 ـ كونه أولى تراجم النساء الصـالحات عناية خاصة، رغم قلتهن مقـارنة بعدد الصالحين من الرجال. وذلك في ظرف تاريخي قل فيه "الصالحون المخلصون"[6] على حد تعبيره.

2 ـ اعتمـاده رواية المرأة لبعض أخبار المتـرجمين، إما بسند مباشر أو غير مـباشر[7]، وهو بهذه الثقة، يرفعها إلي درجة مساوية لرواة أخبار كتابه من الرجال، وهم عموما من "أهل الثقة والأمانة والخير والصلاح والمستورين"[8].

3 ـ زيارته للأوليـاء رجالا ونساء ـ دون استثناء ـ يقـول عن منية بنت ميمـون الدكالي : "زرتها ورأيتها عجوزا قد اسودت من الاجتهاد ولصق جلدها بعظمها"[9].

كل ذلك يستـدعي وضع علامة اسـتفهـام بخصوص مـضمو ن الرسالـة التي يريد التادلي تبليغها، من خلال الترجمة لعدد من نسـاء التصوف، هل يقتصر الأمر على "تقوية قلب سالك الآخرة"[10] كمـا وضح ذلك في مقـدمة كتـابه، أو يتجـاوزه إلى مضامين أخـرى مضـمرة في ثنايا الكتاب؟

ثانيا : المرأة الولي.

يتـضـمن الكتـاب أخبار سبع من النسـاء الصـالحـات. أربع ذكـرن بالاسم[11] وثـلاث مجهولات[12]. عـدا ثلاث نساء صـالحات وردت الإشـارة إلى بعض أخبـارهن عرضـا[13] . ويمكن أن نضيف إلى هذا العدد رقما يتحـدث عن ألف امرأة من الأولياء حضرن رباط شاكر، حسب رواية منية بنت ميمون الدكالي[14]. وأربع عشرة امـرأة من بين سبعة وعـشرين وليا من المصـامدة «يختـرقون الهـواء» حـسب رواية الشيخ أبي ويـعزان الأيلاني القـدار[15]. فمـا هي سمات هذا التصوف النسائي بالنظر إلي تصوف الرجال؟

في محـاولة للإجابة على هذا السـؤال، قمنا بالتـقاط مجـموعـة من الإشارات الواردة في التراجم، أو الحالات المشار إليها سابقـا. وقد ساعدتنا تلك الإشارات على تسجيل الملاحظات الأولية التالية :

1 ـ النزوع إلى التـصوف ظاهـرة مشتـركـة بين نسـاء من فئـات عمـرية وحـالات عائليـة مختلفـة. فمنهن الشابة[16] والكهلة[17] والعجوز[18]، ومـنهـن ذات الولـد[19]، ومـن لاتـزال بكرا[20]، أو لم تبلغ الحلم بعد[21].

2 ـ انتـماء نسـاء التصـوف إلى بيئـات جغـرافيـة مخـتلفة، مـوزعة بين شـمال البـلاد[22] وجنوبها[23]، باديتها[24] وحاضرتها[25].

3 ـ لم يكن انخراطهن في طريق القوم مجرد "تصوف عجائز"، كما قد يتبادر إلى الذهن، ذلك أن منهن من كانت تخوض في علوم لا يعرفها إلا السالكون[26]، أو من تنتمي إلى أسرة علم وعمل[27].

4 ـ اشتراكهن مع الرجال الأولياء في العديد من الكرامات، أحصينا منها ثلاثة عشر نوعا. أبرزها، اختراق الهواء[28] والإخبار بالخواطر[29].

5 ـ انفتاحهن على مجتمع الذكور، فنجد المرأة/الولي تستقبلهم كزائرين لها في بيتها أو خلوتها، يستوهبون منها الدعاء[30]، كما نجدها تزور بدورها الأولياء من الرجال الأحياء والأموات لنفس الغرض[31].

6 ـ تحلية تراجمهن بأوصاف معدودة ضمن مراتب التصوف. تأتي في مقدمتها النسبة إلى الأولياء[32] فالصالحات[33] ثم الأفراد[34].

نستنتج مما سبق أننا لسنا أمام مجتمع رجال أولياء فحسب. وإنما أيضا أمام مجتمع نساء أولياء. ولعل هذا جانب من الرسالة التي يريد التادلي أن تصلنا.

ثالثا : الولي والمرأة.

من أصل مائتين وسبعين ترجمة للأولياء من الرجال، سجلنا ثلاثة وعشرين حالة زواج[35]، وثماني حالات عزوبة[36]، في حين لم تسعفنا باقي التراجم بأية إشارة تساعدنا على تحديد الحالة العائلية لأصحابها. ولقد حاولنا تجميع ما توفر لدينا من إشارات لتركيب صورة لعلاقة الولي بالمرأة، وانتهينا إلى الملاحظات التالية :

1 ـ مارس الأولياء ـ أو بعضهم على الأقل ـ حياة زوجية عادية. فلم تكن أورادهم ولا أحوالهم، لتحول دون إنجابهم الأبناء. ولعل هذا من أوكد الأسباب التي رغبتهم في الزواج. فقد كان وجود هؤلاء ـ لاسيما الذكور ـ في حياة الولي، يعتبر مَكْرُمَة ـ حتي لا نقول كرامة ـ . فهذا أبو شعيب أيوب السارية[37]، يبرر زيارته لأحد أقرانه، بكون هذا الأخير سيترك من يرثه. بينما أبو شعيب ليس له ولد يسلك طريقه وهذا الشيخ أبو يعزى[38] يرى أنه وأبو زكريا يحيى الجراوي[39] كورقة دوم انقسمت نصفين سويين "فكل ما أعطيته أنا فقد أعطيه إلا أني رزقت الأولاد وهو لم يتزوج"[40] إلا أن هناك من الآباء الأولياء من اضطرهم "الفرار من قواعد البلدان"[41] لترك الأبناء في كفالة الغير[42]. فما هي حدود انتشار هذه الظاهرة بين رجال التصوف ؟ وما هي انعكاسات تغيب الأب على الأسرة عموما، والزوجة على وجه الخصوص؟

2 ـ يتجلى الوجه الآخر لعلاقة الولي بالمرأة، في حالة الزهد في معاشرة النساء. أو الإصابة بحساسية مفرطة لحظة الخلو بالأجنبية، فقد كان عدد من الأولياء يرى المرأة مرادفا للدنيا ومتاعها[43] ومن تم كان يأتي رفض الزواج باعتباره تصرفا يتعارض والتصوف.

فهذا أبو زيد[44] : كان إذا لقي امرأة في طريق يرد وجهه إلى الحائط حتى تبعد عنه"[45]، وهذا أبو زكريا يحيى الصنهاجي[46] "أقام مدة في بيته بأغمات، لم يخرج منه فقيل له في ذلك. فقال : لقيت في الطريق امرأة متزينة فرأيت الحور في الدنيا فكرهت أن أخرج لئلا أرى مثل ما رأيت"[47]. أما أبو الطيب[48]، فقد برر تفرده بقوله : "ما رغبت عن التزويج عجزا، وإني لفحل وقوي الجماع [!] وإني أخاف ألا أقدر على معاشرة الزوجة بالمعروف("[49].

وقريب من هذه المواقف، ما يسوقه الولي من تبريرات لإقدامه على الطلاق. كما في حالة أبي زكريا يحيى التادلي[50] حين يقول : "أخاف الفتنة من بقائي مع هذه المرأة فإنها جميلة الصورة وأرى أن الدنيا قد أقبلت علي"[51].

أما في حالة الخلو بالأجنبية، فإننا نصادف صورا لأولياء تعتريهم حالات الإغماء[52]. أو تصدر عن بعضهم الآخر تصرفات منكرة، تكاد المرأة ـ وقد خلت به ـ تصرع من جرائها[53]. وتجدر الإشارة إلى أن من أهم القضايا التي أثيرت حول خلو الولي بالأجنبية، تلك التي تتعلق بموقف فقهاء فاس، المنكر لسلوك أبي يعزى، المتمثل في لمس صدور النساءوبطونهن والنظر إليهن. وقد برر سلوكه ذلك بكون متهميه لا يرون بأسا "أن يلمس الطبيب تلك المواضع ويراها للضرورة"[54] وبناء على ذلك يطلب منهم أن يعدوه "واحدا من أطبائهم"[55]. فهو إنما يلمس "ذوات العاهات للتداوي بذلك[56]. وتبقى هذه القضية في الأخير مظهرا من مظاهر الخلاف بين الفقهاء والصوفية.

3 ـ وخارج إطار علاقة الزواج أو حالات الزهد فيه، فإن الولي يحرص على تقديم خدمات اجتماعية، وإبداء مشاعر إنسانية لصالح المرأة الأجنبية، كمدها بمساعدة مالية، كما في حالة أبي العباس الهواري[57]، الذي تنازل عن مبلغ خمسمائة دينار كان قد أعدها لشراء دار، علم فيما بعد أن امرأة ذات بنات اضطرت لعرضها للبيع في عام المجاعة ذاك[58]. أو تقديم خدمات منزلية، كما في حالة أبي يعزى الذي خدم زوجة أحد أصحابه، ـ حيث لم يكن باستطاعته توفير مملوكة لها ـ خدمها عاما كاملا «يطحن ويعجن ويخبز ويسقي»"[59]. ونفس التصرف قام به أبو عبد الله الهواري[60] مع وزوجته السابقة وفاء لعهد والدها. فكان يخدمها ويطحن ويسقي الماء ويحتطب"[61]. أما أبو عمرو عثمان السلالجي[62] فكان "يمر بالأبواب فيجد النساء قد أخرجن الخبز لمن يحمله إلى الفرن فيحمله لهن"[63].

هذا إضافة إلى خدمات ومشاعر أخرى، كالدعاء للمرأة[64]، والتماس شفائها من العاهات والأمراض[65]، والإشفاق لضيق حالها إما لضعف[66] أو يتم[67] أو ترمل[68] أو أسر زوج[69].

رابعا : المرأة والمجتمع.

تراوحت هموم واهتمامات المرأة في علاقتها بالمجتمع خلال الفترة التي يتناولها الكتاب.

بين ما هو مباشر يخص حياتها داخل الأسرة الصغيرة. وما هو عام يرتبط بحضورها خارج البيت، كعنصر فاعل ومتفاعل مع باقي مكونات المجتمع.

1 - المرأة في الحياة الخاصة.

أ - المرأة والزوج : تشوفت المرأة لزوجها بأنواع الزينة، لباسا وحليا وحناء[70]. وقد بالغت في ذلك أحيانا حتى بدت كالحورية[71] بل نجدها في بعض الحالات تبدي زينتها لغير بعلها[72] وقد كان توفير بعض لوازم الزينة هذه - إضافة إلى مطالب أخرى - كثيرا ما خلق تأزما في العلاقة الزوجية. فهذا زوج " اشتغل سره"[73] لطلب زوجته "كسوة تحضر بها عرس أخيها"[74]. وتلك امرأة تنازع زوجها حول أضحية العيد[75]، وثالثة تطالبه بمملوكة تخدمها[76]. وتؤكد هذه المطالب اعتماد المرأة المادي على الزوج. وإن ظهرت هناك إشارات لبعض النساء الميسورات اللائي ورثن مالا وعقارا[77]. لكن المرأة لم تكن ملحاحة دائما، فكثيرا ما قدمت المساعدة المادية لزوجها خصوصا في الظروف الحرجة، إما برهن غزل يدها أو بيع أثاث منزلها[78].

ب - المرأة والأبناء : لقيت المرأة في سبيل تربية أبنائها صعوبات جمة، خصوصا في غياب الزوج إما لوفاة أو غربة أو أسر[79]، بل إن هذه الصعوبات كانت تحصل أحيانا حتى في حضور الزوج الولي، الذي ينعكس سلوكه الزاهد في الدنيا على حياة الزوجة والأبناء[80].

ويتجلى حضور المرأة في ورود إشارات متعددة عن أبناء نسبوا إلى أمهاتهم. حيث نجد كمثال على ذلك : مالك بن تماجورت[81]، ميمون بن تاميمونت[82]، ميمون بن تيكرت[83]، ينور بن تماغوست[84]، واديف بن تونارت[85]، يحيى بن تماجورت[86]، ناصر بن تامة[87]، عبد الخالق بن خنوسة[88]، يوسف بن سواجات[89]، ابن شبونة[90]، ابن عالية[91]، ومن "كانت أمه زرهونية فغلب عليه النسب إليها"[92]، أيرجع هذا إلى غياب الأزواج - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - أو إلى تعدد الزوجات حرائر ومملوكات. أم هناك تفسيرات أخرى غائبة عنا؟

جـ - المرأة والبيت : قامت المرأة بشؤون بيتها إما مباشرة أو بمساعدة المماليك من النساء[93]. فنجدها تباشر أعمال الطحين والعجين والاحتطاب وسقي الماء[94] وتحضير ألوان الطعام. حيث وردت الإشارة إلى بعض الوصفات، التي تبرز تنوع وبساطة المطبخ المغربي، خصوصا في الوسط القروي[95]. إلا أن حذق المرأة لم يكن رهين المطبخ، إذ نجدها تقوم بعمل يدوي إضافي لصالحها أو لصالح الزوج والأسرة، كالغزل ونسج الكساء والعباءة[96]... معتمدة في ذلك الكتان والصوف[97] وكان للأخير حصة الأسد. وهو لباس الطبقة الدنيا، كما كان اللباس المفضل عند أهل التصوف رجالا ونساء. وقد وردت الإشارة إلى بعض الأزياء النسائية، فيأتي ذكر الجبة والخمار والسراويل[99]...

2- المرأة في الحياة العامة.

أ- المرأة والولي : تتلخص علاقة المرأة بالولي في قيامها ببعض شؤونه، خاصة ما تعلق منها بجانب الخدمات المنزلية[100]. وفي حالات أخرى نجدها تقدم له "فتوحات" نقدية أو عينية، يدبر بها حاله أو يقري بها ضيفه[101]. كما قامت بشد الرحال إلى أضرحة ومزارات الأولياء، كل ذلك على سبيل التبرك، وطلبا للدعاء الصالح، أو رغبة في الحصول على الشفاء[102].

ب- المرأة والرق : وردت عدة إشارات إلى ظاهرة امتلاك الرقيق بين الأسر المغربية[103]. و"يستطيع الناظر في المعلومات المتوفرة عن العبيد في المغرب خلال القرن السادس أن يتبين ثلاثة عناصر، هي، سبي مسلم، وعبيد سودان، وروم"[104]. وإذا كان بعض رجال التصوف قد حازوا الإماء للخدمة أو الإنجاب[105]، فإن بعضهم الآخر سعى إلى تحرير العبيد - الذكور والإناث - طلبا للخروج من متاع الدنيا[106]. ونصادف إشارات عن علاقة المودة والألفة التي ربطت بين الإماء والأسياد[107]. لكن هناك أيضا حالة فرار أمة من سيدتها[108]، وحالة أخرى عن العقاب البدني الذي تعرضت له أمة لعقوقها[109]. ومن الإفادات التاريخية حول الموضوع، إشارة لأسعار الإماء، حيث وصل ثمن مملوكة جيدة بمنطقة درعة عشرين دينارا[110]. كما نجد إشارة أخرى تفيد أن الوسط المصمودي، كان يعد الزواج بالحبشية (الأمه السوداء) عارا.

جـ- المرأة والسّياسة : شكل التصوف تيارا معارضا للسلطة المركزية وممثليها المحليين[112]. ولاشك أن انخراط المرأة في هذا التيار أعطى زخما لهذه المعارضة[113]، التي اتخذت شكلها الجماهيري في تجمعات موسمية حول أضرحة الأولياء. فكان اجتماع الصوفية برباط شاكر[114] مثلا، وبينهم عدد لا يستهان به من النساء، يطرح "مشاكل أمنية وتنظيمية للسلطة الإقليمية على الأقل. وقد أصبحت تخوفات السلطة فعلية عندما استحوذ الخطباء من الأولياء على منبر شاكر"[115].

ومن جهة أخرى تبرز إحدى الإشارات تفاعل المرأة مع القضايا الكبرى للمجتمع، فها هي أم محمد السلامة[116] تعبر عن فرحتها بانتصار المسلمين في موقعة الأرك (591هـ / 1195م) وهي فرحة تدل على حضور وجداني عميق[117]، في وقت لم يكن لأمير المؤمنين (يعقوب المنصور الموحدي) من مستند "إلا الدعاء والاستعانة بكل من يظن عنده خيرا من الصالحين"[118] على حد تعبير المراكشي.

وأخيرا فقد حاولنا إلقاء بعض الأضواء علي جوانب من واقع المرأة المغربية خلال القرن السادس الهجري. مستهدفين من وراء ذلك تحسيس مؤرخ المجتمع بأهمية كتاب "التشوف" - كمصدر من مصادر أدب المناقب - من شأنه أن يساعد على تركيب صورة المجتمع المغربي خلال تلك الفترة. وهي صورة تظل معالمها غير واضحة، ما لم يتم التنقيب في جميع المصادر الدفينة.

الهوامش

(1) التشوف إلى رجال التصوف ـ لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات (617هـ)، صدر عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، تحقيق أحمد التوفيق، الدار البيضاء، 1984.

(2) انظر أعمال الملتقى الدراسي : التاريخ وأدب المناقب ـ منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي ـ الرباط ـ 1989.

(3) كلود ليفي ستروس ـ ورد ضمن كتاب : حوارات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، الرباط، 1991.

(4) لاحظ الأستاذ أحمد التوفيق عدم وجود اهتمام مناسب بالمؤلف في كتب التراجم، انظر مقدمة التحقيق، ص. 7.

(5) التشوف...، ص. 172 ـ 271 ـ 378.

(6) المصدر نفسه، ص. 41.

(7) المصدر نفسه، ص. 132 ـ 136 ـ 137 ـ 150 ـ 212 ـ 242 ـ 402 ـ 443.

(8) المصدر نفسه، ص. 33.

(9) المصدر نفسه، الترجمة رقم (160)، ص. 316.

(10) المصدر نفسه، ص. 38.

(11) المصدر نفسه، التراجم رقم (160)، ص. 316، (167)، ص. 331، (210) ص. 388، (209)، ص. 387.

(12) المصدر نفسه، التراجم رقم (7)، ص. 94). (112، ص. 265، (207)، ص. 385.

(13) المصدر نفسه، ص. 237 ـ 112 ـ 416.

(14) المصدر نفسه، ص. 316.

(15) المصدر نفسه، ص. 387.

(16) المصدر نفسه، الترجمة رقم (112)، ص. 265.

(17) المصدر نفسه، ص. 237.

(18) المصدر نفسه، التراجم رقم (160)، ص. 316، (207)، ص. 385.

(19) المصدر نفسه، التراجم رقم (160)، ص. 317، (20)، ص. 387، (210) ص. 388.

(20) المصدر نفسه، الترجمة رقم (7)، ص. 94.

(21) المصدر نفسه، الترجمة رقم (112)، ص. 266.

(22) المصدر نفسه، الترجمة رقم (167)، ص. 331، وانظر كذلك ص. 112.

(23) المصدر نفسه، التراجم رقم (160)، ص. 316، (209)، ص. 387، (210)، ص. 388، (7)، ص. 94، (112)، ص. 266، (207)، ص. 386، وانظر كذلك الصفحات 316 ـ 387.

(24) التراجم رقم (209)، ص. 387، (210) ص. 388، (112)، ص. 266، وانظر كذلك ص. 387.

(25) المصدر نفسه، التراجم رقم (7)، ص. 94، (160) ص. 316، (167)، ص. 331، (207)، ص. 386.

(26) المصدر نفسه، الترجمة رقم (7)، ص. 94.
(27) المصدر نفسه، الترجمة رقم (112) ص. 266.
(28) المصدر نفسه، التراجم رقم (112)، ص. 266، (209)، ص. 387.
(29) المصدر نفسه، التراجم رقم (160)، ص. 316، (167)، ص. 332، وانظر كذلك الصفحات : 237 - 416.
(30) المصدر نفسه، التراجم رقم (7)، ص. 94، (112)، ص. 266، (160)، ص. 316، (167)، ص. 332، (209)، ص. 388.
(31) المصدر نفسه، التراجم، رقم (160)، ص. 316، (167)، ص. 332، (207)، ص. 385، (209)، ص. 388.
(32) التشوف...، الترجمة رقم (112)، ص. 266، وانظر كذلك الصفحات : 237 - 387.
(33) التشوف...، التراجم رقم (167)، ص. 331، (207)، ص. 386، وانظر كذلك ص. 416.
(34) التشوف...، التراجم رقم (160)، ص.. 316، (209)، ص. 387.
(35) التشوف...، التراجم رقم (11)، ص. 106، (20)، ص. 128، (22)، ص. 130، (24)، ص. 132، (25)، ص. 133، (46)، ص. 162، (48)، ص. 165، (51)، ص. 173، (56)، ص. 180، (60)، ص. 184، (75)، ص. 209، (88)، ص. 235، (89)، ص. 235، (94)، ص. 240، (99)، ص. 246، (126)، ص. 280، (164)، 328، (175)، ص. 344، (192)، ص. 369، (197)، ص. 376، (200)، ص. 378، (203)، ص. 381، (226)، ص. 404.
(36) التشوف...، التراجم رقم (26)، ص. 136، (45)، ص. 161، (87)، ص. 233، (174)، ص. 342، (191)، ص. 367، (228)، ص. 407، (232)، ص. 410، (269)، ص. 440.
(37) التشوف، الترجمة رقم (62)، ص. 187.
(38) التشوف، الترجمة رقم (77)، ص. 213.
(39) التشوف، الترجمة رقم (26)، ص. 135.
(40) التشوف، ص. 136.
(41) التشوف، ص. 33 - 109 - 172 - 396.
(42) التشوف، ص. 165 - 369.
(43) التشوف، ص. 137 - 246.
(44) التشوف، الترجمة رقم (108)، ص. 258.
(45) التشوف، ص. 258.
(46) التشوف، الترجمة رقم (84)، ص. 230.
(47) التشوف، ص. 230.
(48) التشوف، الترجمة رقم (45) ص. 161.
(49) التشوف، ص. 161.
(50) التشوف، الترجمة رقم (99)، ص. 245.
(51) التشوف، ص. 246.

(52) التشوف، الترجمة رقم (94)، ص. 239.
(53) التشوف، الترجمة رقم (43)، ص. 159.
(54)، (55)، (56) التشوف، ص. 215، وانظر حول الموضوع كذلك، ص. 323.
(57) التشوف، الترجمة رقم (38)، ص. 153.
(58)، التشوف، ص. 153.
(59) التشوف، ص. 219.
(60)، التشوف، الترجمة رقم (56)، ص. 179.
(61) التشوف، ص. 180.
(62) التشوف، الترجمة رقم (69)، ص. 198.
(63) التشوف، ص. 201.
(64) التشوف، الترجمة رقم (13)، ص. 112، وانظر كذلك الصفحات 202 ـ 400.
(65) التشوف، ص. 215 ـ 217 ـ 220 ـ 269.
(66) التشوف، ص. 157 ـ 409.
(67) التشوف، ص. 348.
(68) التشوف، ص. 153 ـ 310 ـ 341.
(69) التشوف...، ص. 159.
(70) التشوف...، ص. 100 ـ 173 ـ 237.
(71) التشوف...، ص. 230.
(72) التشوف...، ص. 258.
(73) (74) التشوف، ...، ص. 173
(75) التشوف...، ص. 274.
(76) التشوف...، ص. 219.
(77) التشوف... ، ص. 207.
(78) التشوف...، ص. 117 ـ 237.
(79) التشوف...، ص. 153- 159 ـ 310 ـ 341.
(80) التشوف، ص. 175.
(81) التشوف...، الترجمة رقم (248)، ص. 422.
(82) التشوف...، الترجمة رقم (88)، ص. 234.
(83) التشوف...، الترجمة رقم (64)، ص. 162.
(84) التشوف...، ص. 195.
(85) التشوف... الترجمة (255)، ص. 427.
(86) التشوف...، الترجمة (299)، ص. 408.
(87) التشوف... ،ص. 207.
(88) التشوف، ص. 217.

(89) التشوف، ص. 403.
(90) التشوف، ص. 283.
(91) التشوف...، ص. 249.
(92) التشوف...، ص. 424.
(93) التشوف...، ص. 219 - 371 -405.
(94) التشوف...، ص. 137 - 201 -219 - 224 - 341- 171 - 405.
(95) التشوف...، ص. 103 - 145 - 290 - 308- 352 - 368.
(96) التشوف...، ص. 106 - 117 - 146 - 206.
(97) التشوف...، ص. 106 - 146 - 206.
(98) التشوف...، ص. 106 - 112 - 146.
(99) التشوف...، ص. 112 - 386.
(100) التشوف...، ص 137 - 161 - 224 - 251.
(101) التشوف...، ص. 221 - 238. وانظر بهذا الخصوص : الحسن اليوسي - المحاضرات في الأدب واللغة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ص. 316 وما بعدها.
(102) التشوف...، ص. 112 - 129 - 202 - 221 - 242 - 269 - 316.
(103) التشوف...، ص. 137 - 162 - 219 - 241 - 271 - 328 - 371 - 396 - 405.
(104) عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت، القاهرة، 1983، ص. 115.
(105) التشوف...، ص. 137 - 328 - 371 - 405.
(106) المصدر نفسه، ص. 241.
(107) المصدر نفسه، ص. 271 - 396.
(108) المصدر نفسه، ص. 396.
(109) المصدر نفسه، ص. 371.
(110) المصدر نفسه، ص. 224.
(111) المصد نفسه، ص. 328.
(112) انظر بحث حليمة فرحات وحامد التريكي : كتب المناقب كمادة تاريخية، نشر ضمن أعمال الملتقى الدراسي : التاريخ وأدب المناقب المشار إليه عند الهامش رقم 2.
(113) التشوف...، ص. 316.
(114) حول هذا الرباط يمكن الرجوع إلى الروايات التي جمعها العباس بن ابراهيم في مؤلفه : الاعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، الجزء التاسع، ص. 309 - 317، الرباط 1980.
(115) حليمة فرحات وحامد التريكي، كتب المناقب كمادة تاريخية، المرجع السابق، ص. 58.
(116) التشوف...، الترجمة رقم (209).
(117) المصدر نفسه، ص. 388.
(118) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الدار البيضاء، 1978، ص. 405.

المرأة المغاربية من خلال كتب الرحلات في العصور الوسطى الإسلامية*

ذ. محمد العيناوي

اهتمت مصادر التاريخ الإسلامي بمسألة المرأة لكن درجة هذا الاهتمام اختلفت باختلاف أنواع المصادر فكتب الحوليات مثلا، انصب اهتمامها على نوع خاص في النسوة اللواتي كان لهن دور في توجيه مجرى الأحداث التاريخية، أو بعبارة أفضل اهتمت بتاريخ الارستقراطية العربية الإسلامية بكلا جنسيها، في حين وردت إشارات نادرة حول ما يسمى بالعامة أو الطبقة العريضة من المجتمع، والسبب جد واضح هو أن المؤرخ نفسه، كان أحد أفراد هذه الطبقات. لهذا، كان لزاماً على الباحث أن يستقصي أخبار المرأة العربية من مصادر أخرى غير رسمية وفي غالبيتها شخصية مثل كتب المسالك والرحلات التي قام بها مؤلفو هذه الكتب.

إذن ما موقع المرأة "العربية" المغاربية من خلال المادة المصدرية الواردة في كتب المسالك والرحلات، ولحصر البحث الذي يبدو أنه يتطلب كثيرا من الوقت، بدا من المنطقي البحث العلمي، الاكتفاء بمصدر واحد فقط، هو المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، لصاحبه العلامة (أبي عبيد البكري). لماذا هذا الأخير :

- يظهر عادة، وما تقتضيه ضرورة البحث العلمي المتخصص، بكون الباحث عند قراءته للمصدر، ينتقي ما له علاقة ببحثه الذي هو بصدد الأشغال فيه،، في حين يمر مر الكرام عن مادة أخرى لا تمت بصلة للحقل الذي يشتغل فيه، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن موضوع الندوة التي نحن بصددها اليوم، كانت حافزا للباحث في التاريخ الوسيط المغاربي إلى العودة مرة ثانية لقراءة هذه المصادر. ولهذا أشكر اللجنة المنظمة لهذه الندوة لأنها دفعتني إلى الرجوع إلى ما قرأت منذ 10 سنوات، والحقيقة أن المرأة التي نتكلم عليها من هذه المنصة

(*) تم استخلاص هذا الموضوع من الشريط الصوتي لأننا لم نتوصل بنص المداخلة.

كانت مظلومة مني كذلك، كباحث!! لأنني عندما اعتمدت في بحثي للدراسات العليا حول النشاط البحري على المصادر الإسلامية، كنت أمر مر الكرام على النصوص التاريخية، التي تتحدث عن المرأة، وكنت أعتبرها متنفسا لي يعبر عن ذلك المخزون النفسي الذي يوجد في نفس كل شخص مغربي إسلامي، هذا من جهة ومن جهة ثانية يبدو أن نسوة الاستاذة بلكامل البيضاوية لهن حظوظ. وعلينا أنا وأنتم أن نندب حظنا لأن الأستاذة رافقت عرضها بالصور لأنك تستطيع أن تشاهد، لكن بالنسبة لي اعتمدت على النصوص والنصوص تحتمل أكثر من تأويل وأكثر من تخريج، لهذا كان اقتصاري في إعداد هذه المداخلة على كتاب واحد هو كتاب أبي عبيد البكري. وقد يتساءل المستمع كيف يأخذ الباحث مؤلفا واحدا لرجل لم يغادر الأندلس قط في حياته، مع أن كتابه كتاب رحلة أو مسالك؟ الجواب سهل، لقد توفر لهذا الشخص من الكتب المصادر ما استطاع أن ينقل منه الشيء الكثير وأن يزودنا منها بطريقة أو بأخرى وعبر مراحل هذا الكتاب بنصوص تعلقت بالمرأة، لابد من إعادة قراءتها بتأني، إذن ما هي التقنية التي يجب أن نتعامل بها اتجاه هذه النصوص؟ يبدو أن المشتغلين بالتاريخ الإسلامي وأغلبها كتب أرخت الارستقراطية، وعندما أتكلم عن الارستقراطية أتكلم عنها بجنسيها في حين كان الوزن الأكبر للرجل والوزن الأقل للمرأة كزوجة للسلطان أو الخليفة أو غير ذلك...

إذن انطلاقا من هذه الفكرة توجهت إلى هذا المصدر لربما أصادف في طريقي وأنا أسلك معه الطرق التي سلكها الظواهر الاجتماعية أو الأنتروبولوجية التي تفيدني على الأقل في كشف اللثام عن أنواع الحياة التي كانت تصادفها هذه المرأة المغاربية من مصر إلى حدود طنجة. إذن فالدراسة حاولت تقصي المنهج التالي : قراءة كل النصوص ثم تصنيف هذه النصوص ثم اخراج الصورة، لماذا لأن المؤلف عندما كتب نقل وعندما نقل نقل صورة شخص ما، وبالتالي هذه الصورة يمكننا أن نحصرها في أنها صورة إيجابية أو سلبية عن المرأة في هذه المرحلة. وتجدر الإشارة إلى أن عددا كبيرا من الرحالة قد أسهموا إسهاما إيجابيا بتقديم معلومات مفيدة ومعرفة بالشعوب التي لم تكن متوفرة من قبل.

أيا كانت دوافع الرحالة، المعلنة منها والخفية، فقد اتصف أغلب الرحالة ولو بدرجات متفاوتة ـ بدقة الملاحظة والوصف والتقصي في تسجيل مشاهداتهم بأمانة وصدق كما حرص معظمهم على التفرقة بين المشاهدة والرواية عند تسجيل معلوماتهم. هذه كلها سمات قد أصبحت الآن بمثابة قواعد أساسية من منهجية البحث الحقلي في الدراسات الاثنوغرافية بالمعنى الحديث. الأمر الذي يجعلنا نعالج هذا الموضوع بالنظر في أعمال بعض الرحالة القدامى ـ البكري ـ ... باعتبارهم إثنوغرافيين وإن كانوا غير متخصصين أو مدربين أساسا على هذا النوع من الدراسة في زمننا هذا. ولم يكن هدف الرحالة الرحلة في حد ذاتها بل إنها

قدمت مادة ثرية دليلا بارزا على قيمة رحلتهم في تزويدهم مباشرة بالمعلومات المستمدة من الملاحظة المباشرة والمعاينة الشخصية عن الأحوال السياسية والاجتماعية والثقافية للبلدان التي زاروها أو أقاموا فيها، وعن طبائع أهلها ومعالم حضارتهم وهذا يشكل جوهر العمل الاثنغرافي.

هذا ولا يقتصر الأمر على كون هؤلاء الرحالة اثنوغرافيين، وإنما نجدهم - أو نجد بعضهم على الأقل - قد برزوا أيضا كأدباء وأن مادة رحلاتهم قد زخرت بالعناصر الأدبية هذا وقد درج الكتاب العرب على استخدام عبارة «أدب الرحلات» للإشارة إلى كتابات الرحالة المسلمين وغيرهم التي يصفون فيها البلدان والأقوام، والتي يذكرون فيها أحداث تجوالهم ودوافع رحلاتهم، وما قد يصاحب ذلك من بلورة لانطباعات شخصية أو إصدار أحكام تقويمية لما شاهدوه أو سمعوه ونظرا لارتقاء الوصف في كثير من أعمال الرحالة وبلوغه حدا كبيرا من الدقة في عملية الوصف البشري.

نرى في الرحلة نوعا من الحركة، والحركة ولود، وهي أيضا مخالطة للناس والأقوام. وهنا تبرز قيمة الرحلات كمصدر لوصف الثقافات الإنسانية، ولرصد بعض جوانب حياة الناس اليومية في مجتمع معين خلال فترة زمنية محدودة. أما عن المادة المصدرية المتعلقة بالمرأة المغاربية من خلال المؤلف فهي :

أ - الناحية الكمية : تخلل موضوع المرأة حوالي أربعين نصا من الكتاب كله، واختلفت أحجام النصوص المذكورة، باختلاف أهمية الموضوع الذي جاء به أبو عبيد البكري، ولاشك أنه انفرد بهذه الخاصية الاجتماعية، عن سابقيه وربما عن من جاءوا بعده باستثناء محمد حسن الوزان المعروف بالافريقي الذي نحى منحى آخر عن سابقه أبي عبيد البكري.

ب - تصنيف المادة المصدرية : يتضح جليا أن النصوص التي كان موضوعها المرأة، اختلفت مضامينها من نص لآخر، وإن كانت هناك بعضها تجمع بين نفس المضمون، وبعملية إحصائية بسيطة يبدو طغيان العامل الأخلاقي عليها، مثلا : ص. 33، 58، 102، 184، 185، 186، 187، ويمكن حصر مواضيع هذه الظاهرة في : الخيانة الزوجية، والمواربة التي هي متعارفة عند كل أهل غمارة، بل ويفتخر بها نساؤهم، بل تعتبر من خصائص الكرم «ولا يتم إكرام الضيف عندهم إلا بأن يؤنسوه بنسائهم الأيامى منهن... ولا يتركون ذا عاهة ليستقر ببلادهم ويقولون أنه يفسد النسل وهم يرغبون في الرجل الجميل الشجاع.. إلى غير ذلك من وجوه الخيانة مثل قصة الشيخ، والشاب وزوجة الشيخ والكلب، واحتكامها إلى قاضي قلعة حماد، وقصة الرجل الذي كانت له امرأتان ووشاية الأولى بالثانية في علاقتها مع رجل آخر، والتي انتهت قصتها بقتلها وانتقام الزوج لها بطريقة عجيبة. ولم تكن هذه الظاهرة خاصة بعامة القوم بقدر ما كانت كذلك متفشية في كبرائهم حسب رواية البكري ص. 185-186، والتي كان مصيرها

نفس المصير الذي لقيته الزوجة التي سبق ذكرها، إذ قتلها زوجها الثاني الذي تزوجته، وقتل هو كذلك على أيدي أهلها. وفيما يتعلق بالعامل الجمالي : يتضح أن هذه الظاهرة، لفتت انتباه المؤلف، واشتد اهتمامه بها، حتى أنه ذكرها في أكثر من مرة ص. 110 - 116 - 124 - 125 - 127 - 140 - 158 - 162 - 169 - 175، ونذكر بعضها على سبيل الدلالة، فسكان برغواطة، كنوا أجمل الناس رجالا ونساء، كانت الجارية البكر منهن تثب ثلاث حمر مصطفة، ولا يمس ثوبها شيئا من الحمر ولا تقدر على ذلك ثيب، وهذا دليل على قوة بنية المرأة البكر عندهن.

في حين نجد تامدلت كانت بها جوار حسان الوجوه بيض الألوان منتنيات القدود، لا تنكسر لهن نهودا، لطاف الخصور ضخام الأرداف واسعات الأكتاف ضيقات الفروج المستمتع بإحداهن كأنه يتمتع ببكر أبدا. ولم يقف عند هذا الوصف بل استرسل فيه : أنه رأى منهن امرأة راقدة على جنبها وكذلك يفعلن في أكثر حالهن إشفاقا من الجلوس على أردافهن ورأى ولدها طفلا يلاعبها فيدخل تحت خصرها وينفذ من الجهة الأخرى من غير أن تتجافى له شيئا لعظم ردفها ولطف خصرها.

يبدو أن الصورة التي جاءت في كتاب البكري هي صورة تعكس لنا بعض الظواهر التي لازالت إلى حدود الان متعايشة وذلك في استعماله لبعض قياسات الجمال فمثلا انطلاقا من النص نلاحظ أن الجمال ورد كنموذج في البصرة (بصرة المغرب) التي كان يرى فيها البكري أنها كانت موصوفة بالجمال الفائق والحسن الرائق ليس بأرض المغرب أجمل منهن يقول :

ونساء البصرة مخصوصة بالجمال الفائق والحسن الرائق ليس بأرض المغرب أجمل منهن.
قال أحمدبن فتح المعروف بابن الجزاز التاهرتي يمدح أبا العيش بن ابراهيم بن القاسم :

قبح الإله اللهو الاقينة	بصرية في حمرة وبياض
الخمر في لحظاتها والورد في	وجناتها والكشح غير مناض
تاهرت انت خلية وبرية	عوضت منك ببصرة فاغتاض

صورة أخرى للمرأة في كتاب البكري وهي صورة المرأة الأسطورة، المغامرة ويمكننا أن نمثل لذلك بالنص التالي :

فإذا هي امرأة سوداء عظيمة الخلق مفرطة الطول والعرض لا يفقه منها كلمة فكلموها بكل لسان علم هنالك فلم تجاوب منهن أحدا فبقيت عندهم أياما يأتمرون في أمرها ثم اتفقوا على إرسالها وركوب النجب والخيل في إثرها إلى أن يقفوا منها ومن موضعها على حقيقة خبر فلما أرسلت لم يكن طرف العين يلحقها وفاقت شأو النجب والخيل ولم يقف أحد من أمرها على حقيقة.

نجد في هذا النص خيالا أسطوريا لعبت فيه المرأة دورا كبيرا لازال إلى حدود الآن يلعب

فينا نفس الدور عندما نحاول أن نضع ما يسمى حفريات أركيولوجية لمخزوننا النفسي هذا من جهة ومن جهة ثانية يذهب البكري بعيدا كذلك حينما يتحدث عن كنزة الادريسية وعن دورها في تسيير الأمور السياسية، طبعا عندما نريد كتابة تاريخ المرأة المغاربية لابد وأن نشير إلى أمثال هذه النماذج يقول عن سجلماسة :

«ووليها ابنه محمد بن المعتز إلى أن توفي سنة 331 هـ ووليها ابنه أبو المنتصر سمغو بن محمد وهو ابن ثلاث عشرة سنة تدير أمره جدته» طبعا المقصود بها كنزة، أكثر من هذا يضيف الحديث عن بعض الظواهر الاجتماعية الطبيعية التي قد تبدو لنا أنه يصعب تفسيرها لأنه عندما يتكلم عن أهل السوس على أنهم أكثر تجارة، لكن هل ساهمت المرأة في هذه التجارة فالنص يقول : «وأهل السوس وأغمات أكثر الناس تكسبا وأطلبهم للرزق يكلفون نساءهم وصبيانهم التحرف والتكسب...». طبعا التحرف والتكسب لا يعني التسول لأنه كما قال الحطيئة : "التسول تجارة لن تبور".

هذا من جهة، من جهة ثانية يطرح البكري ما يمكن أن يسمى موضوعا عاما عن الجنس حينما يذكر نموذج الحاكم الذي تطرح عليه القضية فيراجع هنا مرة ثانية تجربته الماضية ويستعمل القياس، وعندما أقول القياس بنوع من الذكاء يقول : (ذكروا أن رجلا شيخا خرج مع امرأته وكانت شابة يريد قلعة حماد فصحبه في بعض الطريق فتى شاب كلف بتلك المرأة وكلفت به فتواطيا على أن يدعى كل واحد منهما زوجية الآخر وليسقطا الشيخ فلما وصلا إلى القعلة شكى ذلك الشيخ إلى حماد ما دهمه من أمرها ووصف له حاله معها فوقف حماد الشاب والمرأة فتقارا على نكاحهما وأنكرا ما يدعيه الشيخ فجعل حماد يباحث الشيخ هل صحبهم في طريقهم أحد أو هل له شبهة فقال ما صحبنا في طريقنا غير هذا الكلب فأمر الشيخ بربط الكلب إلى تمر أو وتد كان هناك ثم أمر المرأة بحله فذهبت إليه فأرسلته ثم أمرها فربطته والكلب لا ينكر شيئا من ذلك ثم قال للشاب : قم فأرسل الكلب ثم اربطه فلما هم بذلك نبحه الكلب وأنكره فقال للمرأة هذا زوجك الشيخ وهذا الفاسق يخلفك عليه وأمر بضرب عنقه).

المرأة في الاسطغرافية المرينية

ذ. عبد الوهاب الدبيش

يعتبر العصر المريني الفترة التي ازدهرت فيها حركة التأليف والكتابة التاريخية أو المرتبطة بها، ويكفي أن نقوم بعملية جرد بسيطة للمؤلفات البيبلوغرافية والمصدرية التي ارتبطت بالعصر لكي نتبين الحجم الكمي والكيفي لهذه المصنفات في شتى أنواع المعرفة عموما والتاريخية على وجه الخصوص، ولم يعد خاف عن الدارسين اليوم، الابعاد التي دفعت سلاطين بني مرين إلى الدفع بهذه الحركة إلى الوجود، فاعتبر عصرهم فترة ازدهار ثقافي كان أبرز سماته ما أشرنا إليه سلفا[1].

وبتنوع مضامين وكتابات العصر المريني استعصى على متتبع أحداثهم ووقائعهم استخلاص كل المعلومات المرغوب فيها لدرجة يتعذر في بعض الحالات معرفة الواقع التاريخي الذي تحدثت عنه هذه المصادر خصوصا في مواضيع ومباحث، لم تحض بأهمية خاصة في كتابات العصر كما هو حال من يرغب في معرفة أحوال النساء، وتاريخهن أو ما يقرب من مجالهن في هذه الفترة.

ذلك أن جل المؤلفات المرتبطة بالعصر على كثرتها، لا يوجد بها ما يشفي غليل المتتبع والمهتم بمجال المرأة، فتصبح مادتها التاريخية شحيحة لدرجة تصبح فيها أو من خلالها المرأة غير ذات معنى، بحكم تغافل معظم المؤرخين عن الخوض فيها وفي دورها داخل المجتمع.

لكن ذلك لا يمانع من أن نعثر على معلومات تتعلق بموضوع المرأة، لها من الأهمية ما يمكن في حالات كثيرة أن يفسر ظواهر تاريخية ظلت لفترات طويلة في حكم النسيان، أو كان لها تأويل آخر يتجاهل دور المرأة في صنع الحدث، وحركيتها ومجالات عملها في ذلك العصر.

لكن من الواجب أن أشير أنه على الرغم من غياب الحضور النسائي في ذهنية مؤلفي القرنين 14/13 كمادة مستقلة، إلا أن جميع هذه الكتابات بدون استثناء أوردت ضمن معلوماتها التاريخية إفادات مهمة، على قلتها وقصر جملها، تشير إلى أهم أدوارها على الساحة المغربية آنذاك.

ومما تجدر الإشارة إليه قبل الخوض في مكانتها ضمن الاسطغرافية المشار إليها أن أثير انتباه المهتمين بمجال المرأة، أن نظرة جل مؤلفي العصر المريني، لم تكن تختلف عن نظرة سابقيهم، ولا عن لاحقيهم من مؤرخي المغرب في العصرين الوسيط والحديث.

وتكمن الأسس التي تحكمت في الرؤية إلى موضوع المرأة إلى طبيعة الفهم الذي أول به مؤرخو الفترة وما قبلها، جل النصوص الدينية المعنية بها وهو فهم وتأويل عليه مؤاخذات شتى، لست معنيا بالخوض فيها، أضف إلى ذلك أن بنية المجتمع المغربي المريني وسيادة الرق لعبا دورا هاما في جل الرؤى التي وردت بخصوص موضوع المرأة ودورها في حركيته خلال هذا العصر.

وقد ارتأيت لتبسيط الموضوع ولفهم مختلف الحالات التي وردت فيها المرأة كفاعلة في الأحداث، أو كطرف مفعول به فيها أن أسلك منهجية الفصل والتمييز في مضامين النصوص المتعلقة بها، موضحا بين المستويات التالية : المرأة والسياسة، المرأة والدين، المرأة والعقائد، المرأة والتصوف، المرأة والجنس، المرأة والتربية، المرأة والمجتمع، وأقصد بهذا الأخير دورها كمربية، وكزوجة، وما عرفه العصر من ظواهر ملازمة لها في هذا المجال.

بالنسبة للمستوى المتعلق بالدور الذي لعبته المرأة في أحداث العصر المريني من الناحية السياسية، لم تشر النصوص إلا الحالات قليلة جدا تتعلق الأولى بالثورة التي حدثت بفاس في فاتح شوال 674هـ/ 1276م ضد يهودها، والتي اندلعت بسبب تهجم يهودي على امرأة "شريفة" حسب نصوص بن أبي زرع في الذخيرة والقرطاس[2]، في حين يكمن الحدث السياسي الثاني، فيما أشار إليه بن مرزوق من زواج بن الحسن من الأميرة الحفصية[3].

كما وردت معلومات أخرى عن المرأة في البلاط المريني، لكن حجم المعلومات في المصادر لا يتيح للباحث معرفة من منهن، باستثناء ما ورد ضمن الكتابات المنقوشة على قبور بني مرين بفاس، والتي تشير إلى اسم أميرات مرينيات، ثبت أنهن من نسل عمر أخي أبي الحسن المريني، والثائر عليه بسجلماسة سنة 732هـ.

ولم ترد خارج هذه المعلومات أي إشارة إلى دور المرأة في حياة القبيلة المرينية، أو في الحياة السياسية المغربية آنذاك، وحتى ما ورد ضمن كتابات ابن الأحمر في روضة النسرين من إشارات إلى أمهات سلاطين بني مرين، لا تعدو أن تكون أوصافا مجردة مثل مولدة أو رومية، وهي سمات دأبت نصوص العصر الوسيط على استعمالها كدلالة مميزة لأمهات الملوك والسلاطين لا غير[4].

سبقت الإشارة، إلى أن معلومات مؤرخي العصر المريني عن المرأة من الناحية الدينية كثيرة، إذا أدمجنا ضمن المصادر المعتمدة كتب النوازل والبدع؛ ومؤلفات عامة مثل، الأمثال الشعبية (ابن العوام) والحسبة والسياسة والنصح.

بالنسبة للنوع الأول، لم تخل نازلة من نوازل البرزلي في أحكامه[5] ولا ابن الحاج، أو أبو

الحسن الصغير، ولا حتى من تأخر عنهم مثل الونشريسي في معياره من أثر ما للمرأة، إما كطرف معني مباشرة بالنازلة، مثل قضايا الطهارة، والزواج، والصداق، والطلاق والمتعة والنفقة، وإثبات بنوة الابن، والارث وغيرها.

يمكن القول بخصوص هذه المعلومات، أن جل ما قدم منها من قبل نوازليّي العصر المريني، تعتبر المادة الأساسية التي لا يمكن لأي باحث الاستغناء عنها، خصوصا لمن يهمه أمر النساء وأحوالهن وتاريخهن، واعتماد بعضها على الأقل كمؤشر عن طبيعة الموقف من المرأة آنذاك؛ إما بكونها تقدم مادة تؤرخ لوظائف المرأة، وإما باعتبارها تجسد التصور العام الذي يعطيه إنسان العصر إلى وجودها، وإلى دورها في الحياة بصفة عامة.

ويستحسن لتوضيح هذا الجانب، أن أدلي ببعض المعلومات المبينة لهذا الجانب، عسى أن تكون كافية فتغني عن استعراض جل ما ورد بخصوصها، على كثرتها، فتعين على فهم أعم وأشمل لما ورد.

تخلص جل المعلومات بنوازل العصر المريني، إلى موضوع المرأة، فتجعلها طرفا غير فاعل في حياة المجتمع. ولذلك فقد جاءت أحكام نوازليي العصر لتصفها باعتبارها ضعيفة. واجتهد جل فقهاء المرحلة في تأويل النصوص بما يضمن لها حقاً كانت هي طالبته. ويدل الجزء الثاني والثالث والرابع من المعيار على هذا الادعاء[6] ذلك أن أغلبه نوازل في قضايا المرأة. على أنه من الأنسب أن أشير إلى أن معظم معلومات الجزء الثاني منقولة بالحرف من كتاب بن الحاج العبدري الفاسي في مدخله[7]، على شكل نصائح، أو أوصاف كعادات وأعراف نسائية ميزت العصر المريني وما بعده[8].

لقد جسدت كتب النوازل والفقه وما حولهما، النظرة الدينية إلى المرأة كما تصورتها هذه النصوص. وأدمجت في تصوراتها دور المرأة في البادية والمدينة على السواء، دون إغفال وظيفتها في إطار نمط الحياة التي يغلب عليها الرق كشكل مميز للعلاقات الاجتماعية السائدة آنذاك.

وقد أورد الونشريسي بخصوص الجانب الأخير، نصا في غاية الأهمية. وعلى الرغم من أن القضية في عمقها، تدخل ضمن ما عرف آنذاك بمشكلة إثبات النسب، غير أن حيثياتها والظروف التي آل إليها المشكل المطروح تدفعنا إلى القول أن وظيفة المرأة كانت حاضرة بعمق في ما طرح من قبل باعتبار أن وضعية المرأة في الحالة المعنية، كانت مانعا من إثبات حق مكتسب شرعيا بموجب الأمومة[8]

وبموازاة مع ما ورد في كتب النوازل، اهتمت كتب البدع بموضوع المرأة، باعتبارها محدثة البدعة/البدع. وقد خص ابن الحاج في كتابه المدخل، فصلا خاصا عن بدع النساء ودورهن في ممارسة اعتقادات اعتبرها محرمة بموجب الشرع. وتبدو معلوماته بخصوص هذا الجانب على غاية من الأهمية، ليس من منظور أنها فعلا كما تدعي كتابات ابن الحاج، ولكن

من وجهة كونهـا تقدم مادة للباحث تفيد في معرفـة طبيعة المعتقد الشعـبي عند المرأة كما ساد خلال هذه الحـقبة. ولأجل ذلك فقـد تعتبـر مادته عنها في الجزء الأول من كـتابه[9]، مساهمة هامة في كشف ما لم تستطع الكتـابات الأخرى الخوض فيه، إما باعتباره محـرما، أو باعتباره من فـعل النساء فـلا يلتـفت إليه ولم يكتـف ابن الحاج بوصف هذا الجـانب عند نسـاء العصـر المريني، بل سـاهم في رصد تصـورات الرجل عن المرأة في مـفاهيم مـعينة، مثل تصـوراته عن جمالية المرأة، والشروط الواجب توفرها لاكتسـابه أو عن أفعال النساء في شهر رمضان، أو عن الولائم والأعراس، أو عن خروج النساء إلى الشوارع قصد التنزه، وكلها مضامين تقدم للباحث مادة غنية وجديرة بالبحث والتنقيب[10].

وأورد أبو الحسن الزرويلي الصـغير (ت 719هـ) معلومات هامـة عن بدع النساء[11]. ولم يفت من ترجموا له ضمن مؤلفي العصـر المريني، أن يشيروا إلى دوره في منعهن من ولوج أزقة فاس أثناء ولايته للقضاء بها قبيل وفاته بسنة (718هـ)[12].

وسـارت على نفـس النهج كل المؤلفـات التـي تدخل في نطاق كـتب التـراجم والمناقب والطبقـات. فعلى الرغم من كونها أصـلا كتب رجالية من حـيث أن موضوعاتهـا كانت تدور حول الرجل، إما باعـتباره صوفيـا، أو عالما، أو زاهدا؛ فإنها لم تخل من إفـادات دفينة في غاية الأهمية عالجت المرأة، وبعض سلوكاتها داخل حياة المجتمع المؤرخ له. وبحكم أن هذه المصادر ، كانت لمؤلفين زهاد ونساك، فقد جاءت معلوماتهم عن المرأة مليئة بالأحكام المسبقة، فرضتها طبيـعـة الـرؤية التي كـانت لهم عن المجتـمع ككل، وعن المرأة بوجـه خـاص. فـهن في نظر الحضرمي : دائمات الجلوس إلى الصناع، ويطلن الوقوف على حوانيت البياعين[13].

ولم تقتصـر نصوص هذه الكتب عن وصف حالة المرأة، بما سبق أن ذكـرت به سالفا، بل تجاوزته إلى ذم أخـلاق بعضهن ممن كن سببا في تعاسة مـتصوف أو زاهد[13]. وهي إشارات كثيرة، أوردها كل من ابن قنفد في أنس الفقير، والحضرمي في المسلسل العذب.

ولم تذكر هذه النصوص أي شيء عن سلوك المرأة نهج التصـوف، والحالة الوحيدة التي تم رصـدها، ما أورده ابن مـرزوق الخطيب عن المرأة التي «لا تـتبول، ولا تـتغوط، ولم تأكل مـدة أربعين سنة»[14]. وهذه الحالة أثارت اهتمام أبي الحسن المريني، لما خلفـته من صدى شعبي بين فئات المجتمع آنذاك.

وأثيرت في نصوص العصر المريني قضية المعتقد الشعبي عند المرأة، بدرجات متفاوتة، فإذا كـانت كـتب البـدع، قد اهتـمت كـما أسلفت القـول، بعـادات وأعراف النسـاء في حيـاتهن اليـوميـة، فإن كـتب التراجـم والمناقب طرحت قضـايا أخـرى من قبـيل دور المرأة في الأعيـاد، واهتمامهـا بأضحية العيد، وحـجمها ودلالات ذلك[15] والسحر، والـشعوذة[16] والتمائم[17] وزيارة الأضرحة[18] وبظاهـرة عنس البـنات[19]، ولأهـمية المعلومـة الأخيـرة، أشيـر، أن رجلا تنقل من فاس إلى مراكش لمقابلة أبي زيد الهزميري قصد تزويج بناته الثلاث العوانس[20].

إن كمية المعلومات المقدمة عن المرأة في الكتابة التاريخية في عصر بني مرين، لا تخلو من تصور عن المرأة وحياتها الجنسية. فإذا كانت كتب الأحكام تنظر إلى هذا الجانب من حيث علاقته بالطهارة بعد المحيض والولادة؛ وارتباطاته بأداء الشعائر من صوم وصلاة، فإن بعض المعلومات الواردة ضمن كتب البدع قد أضافت إلى هذا الأمر، حرص المرأة على طهارتها وما يجانبها من كائنات حية أو ميتة، بلغت درجة دفعت المرأة إلى عدم تهييء طعامها إن كانت على جنب، أو محيض[21].

وتبقى باقي المعلومات في مصادر العصر المريني تدور كلها عن المرأة كمتعة جنسية. ويمكن القول أن جل النصوص بما فيها ما سبقت الإشارة إليه في مباحث سالفة، قد تناولت موضوع النساء من حيث أنهن مجالا للمتعة الجنسية فقط.

وتتفاوت أهمية التصورات المتاحة، بين جملة يستشف منها ما أثارته من نقاش حول مشروعية الحدث، أو أخرى تكشف عن سلوكات لم يتورع بعض قضاة العصر عن الوقوع في سقطاتها وهفواتها.

يمكن القول بالنسبة للنوع الأول من المعلومات، أنها وردت في سياق الحديث عن زواج المرأة وطقوس ذلك؛ سواء أكان زواجا معترفا به بعقد، أو كان يدخل في نطاق الممارسة الجنسية التي يبيحها حق تمليك الأمة أو الجارية[22].

وتبقى أهم إشارة حول دور المرأة في الحياة الجنسية، ما أورده ابن الخطيب في نفاضته؛ من تصوير رائع لحياة المرأة الجنسية ليلة زفافها. ومع علمنا لما لابن الخطيب من قدرة أدبية ولغوية على تصوير مشهد من هذا القبيل، فإن ما أورده بخصوصها يعتبر فريدا من نوعه في أدب النساء[23].

هذه إذن بعض المعلومات التي أوردتها كتب العصر المريني عن المرأة. وتبقى الإشارة إلى أن شعر وأدب العصر المريني، لم يخل من مادة تخص المرأة في تاريخها وحياتها الخاصة والعامة. ويبقى للأدب، وللمشتغلين في حقله في جانبه المغربي، مهمة اكتشاف نصوصه وتوضيحها لمن يهمه أمرها من باحثين وغيرهم.

الهوامش

(1) انظر بخصوص الاسطغرافية المرينية: Shatzmiller Maya, Historiographie Merinide, Leiden, 1982, p. 162.

(2) انظر ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، دار المنصور، الرباط 1972، نفسه الذخيرة السنية، دار المنصور الرباط 1972.

(3) ابن مرزوق الخطيب : المسند الصحيح الحسن. ق. ماريا خيسوس فيغيرا.، الجزائر ، 1981.

(4) انظر : مجهول بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور، الرباط، بيت بني مرين Bel (A) les inscriptions arabes de Fès, p. 435.

(5) يورد ابن الاحمر في روضته ونفحته، إشارات إلى أوصاف أمهات ملوك بني مرين أثناء استعراضه للجوانب الخلقية والفيزيولوجية لهؤلاء ولا يذكر أي شيء عن أصولهن، ولا عن دورهن في الحياة الداخلية للبلاط المريني، انظر: .Ibn Al Ahmar, Rawdat, An Nisrin, Alfrd Bel, Paris 1936
نفسه، النفحة المرينية، مرقون، خزانة القرويين.

(6) البرزلي في الأحكام. م.خ.. الرباط.

(7) انظر الونشريسي : المعيار المعرب عن فتاوى وعن علماء افريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، منشورات وزارة الأوقاف المغربية بتحقيق جماعة من الأساتذة، ج.2 ـ 3 ـ 4.

(8) ابن الحاج العبدري الفاسي، المدخل إلى تنمية الأعمال والتنبيه على بعض البدع التي انتشرت...، ج. 1، صص. 220 ـ 262.

(9) ابن الحاج، المدخل، ج. 1، ص. 262.

(10) المشكلة المعنية هنا، تلك التي فصلها الونشريسي في قضية ما عرف آنذاك بمشكلة أو نازلة ابن أبي العلاء، التي كان السبب فيها وضعية الأم باعتبارها أمَة. وقد طرحت هذه الوضعية على بساط المناقشة من أجل إثبات حرية الابن المزداد من أمة. انظر الونشريسي، المعيار.

(11) ابن الحاج، المدخل، ج. 1، ص ص 220 ـ 269.

(12) نفسه، ج. 2، ص. 67، من ذلك مثلا لباس النساء، وشكله، والألوان المستعملة فيه، وردود الفعل حوله.

(13) أبو الحسن الصغير الزرويلي، كتاب البدع/أول مجموع ضمن خزانة القرويين بفاس، رقم 328/1.

(14) انظر عبد الوهاب الديبش، فاس المرينية، المجال، المجتمع، الدولة، فاس 1989، مرقون، ص ص 229 ـ 239.

(15) الحضرمي، المسلسل العذب،ص. 57.

(16) حالة زوجة الأنفاسي، انظر عبد الوهاب الديبش، فاس المرينية، مرجع سابق، ص. 238.

(17) نفس المرجع، ص. 240.

(18) ابن مرزوق، المسند، مصدر سابق، ص. 429.

(19) ابن الحاج، المدخل، ج. 2، ص. 67.

(20) عبد الوهاب الديبش، مرجع سابق، ص. 242.

(21) نفس المرجع، العقباني، تحفة الناظر، مخطوط، ص. 98.

(22) ابن تبجلات، اثمد العينين، تحقيق رابطة الدين، الرباط 1984، ص. 212.

(23) نفس المصدر.

(24) ابن الحاج، المدخل...، ج. 1، ص. 284، العقباني، تحفة الناظر، ص. 99، عبد الوهاب الديبش، مرجع سابق، ص. 243.

(25) المقصود هنا ما أثارته قضية أمة ابن أبي العلاء، انظر الونشرسي، 72ص.

(26) مجهول، بيوتات فاس الكبرى، بيت بني المغيلي.

(27) انظر رسالة ابن الخطيب إلى ابن خلدون بمناسبة زفافه من إحدى الجواري في نفاضة الجراب الجزء الثالث، تحقيق السعدية فاغية، دار الثقافة البيضاء، 1988. ص. 236.

تاريخ المرأة المغربية في العصر الحديث
«مقاربة أولى»

ذ. عثمان المنصوري

هنالك أسئلة تفرض نفسها منذ الوهلة الأولى عند مقاربة هذا الموضوع، ولعل الإجابة عنها أو التأمل فيها ـ على الأقل ـ كفيلان بحل عدد من الإشكالات المنهجية التي تصادف الباحث في تاريخ المرأة في الفترة الحديثة، التي لها خصوصياتها التي تميزها عن باقي الفترات الأخرى.

1 ـ لماذا "تاريخ المرأة"؟

ما يجب التأكيد عليه، هو أن البحث في تاريخ المرأة لا يعني أن البحث التاريخي، حل كل المشكلات المتبقية وغطى كل الفترات والمواضيع الأخرى. هناك جوانب عديدة لم يكشف عنها الستار بعد في تاريخ «الرجل» أو التاريخ المشترك، إلا أن المفروض أن لا ننتظر حتى ننتهي من حل كل المشاكل التاريخية، كي نبدأ بتاريخ المرأة. بل يجب أن يتم ذلك بتكامل وفي نفس الوقت.

هناك أشياء أخرى لم تحظ بالدراسة الكافية، فالتاريخ السياسي مثلا ـ الذي حظي بنصيب الأسد من الدراسات في القديم والحديث، نظرا لتوفر مادته التاريخية ـ لازال ناقصا وتتخلله فراغات كبيرة لم تملأ بعد. ففي مصادر التاريخ الحديث مثلا، نجد ذكرا لعدد معين من المعارك والحروب، ولكننا لا نعثر إلا على أسماء بعضها فقط. أما عدد المشاركين فيها والخسائر البشرية والمادية فقلما نجد أثرا لها في المصادر. ومعركة وادي المخازن على أهميتها، لا نتوفر على معلومات مضبوطة عن عدد المشاركين فيها وعدد القتلى من الجانبين، وغيرها من المعلومات المفيدة للباحث.

وحتى بالنسبة لكتب التراجم والأعلام، التي تخصص حيزا مهما للمشاهير في مجال السياسة والفقه والتصوف، فإننا نجد أصحابها يركزون على البعض دون البعض وغالبا ما يتم التركيز على العلماء الرسميين ويهمل سواهم، كما أننا قلما نجد ذكرا فيها للفئات الأخرى المكونة للمجتمع من تجار وصناع وعامة الناس رغم الدور الذي يقومون به في الحياة العامة،

كما أننا لا نجد فيها ما يساعدنا على تمثل وتصور حياة الناس العادية في الدور والأسواق والمزارع وفي المناسبات المختلفة.

أما المرأة، فهي موجودة، نحس بها، لكن بدون أن نجد لها ذكرا في المصادر المذكورة يناسب دورها الحقيقي في الحياة العملية.

2 - هل يمكن أن نبرز الدور الذي قامت به المرأة في تاريخ المغرب الحديث؟

إذا كان مؤرخوا أو مصنفوا الكتب المعتمدة كمصادر في الفترة الحديثة قد حجبوا عنا دور المرأة، فإن لدينا من الأدوات ما يساعدنا على أن ننبش عن هذا الدور ونخرجه من مدافنه.

وبديهي أنه لا يمكن تصور المجتمع في الماضي بدون هذا الدور. وإذا كانت المصادر الماضية لم تركز عليه، فإننا نستطيع التعرف عليه بالاستنتاج والمنطق.

ففي المجاعات مثلا، يكون عبء الحفاظ على القوت والتغذية بالمنزل على ربة البيت، التي عليها أن تدبر لمواجهة هذه الوضعية التي تتكرر بفعل الظروف الطبيعية أحيانا والظروف البشرية أحيانا أخرى.

وعندما تهجم الأوبئة يتعين عليها السهر على المصابين والعناية بهم، واللجوء إلى أساليب الوقاية والعلاج المعروفة، خاصة أن المكان الطبيعي للمصاب هو بيته.

وخلال الحروب تشارك المرأة على أصعدة مختلفة، فهي تقدم زوجها وأبناءها وباقي أفراد أسرتها لرحى الحرب، وتعمل في مجال التمريض لإسعاف الجرحى، وتقوم بأعباء البيت أثناء غياب الرجال، وتعوضهم في العمل بالمدينة والبادية أضف إلى ذلك أنها تتحمل تبعات الحرب، من فقدان للأهل أو إصابتهم، فتعاني أحيانا أكثر مما يعاني الرجال.

وهي في فترات الحروب والفوضى تكون مستهدفة أكثر من غيرها، كما أنها في الأيام العادية تساهم بفعالية في الحياة العملية، داخل البيت وخارجه، فإضافة إلى تربية الأطفال وتدبير شؤون البيت، نجدها تخرج في المدينة إلى السوق لبيع بعض منتوجاتها، بينما تقوم في البادية بمشاركة الرجل في أعمال الرعي والفلاحة، وتغزل الصوف لبيعه لتجار الأسواق والمدن.

وفوق هذا لا يمكن لنا أن نتصور ظهور الأعلام في مختلف المجالات التي تهتم بها المصادر عادة، من حكام وملوك وقادة وعلماء ومتصوفة، بدون أن يكون للمرأة دور في هذا الظهور.

فتاريخ المرأة إذن مرتبط بتاريخ الرجل، والاثنان ساهما كل بطريقته في صنع أحداث الماضي، لكن دور المرأة الواضح بالاستنتاج والمنطق لا يظهر في المادة المكتوبة التي عليها يتم الاعتماد عند كتابة التاريخ. وحتى حينما تسعفنا المصادر ببعض الإشارات عن أدوار متميزة لبعض نساء المغرب في فترة معينة. فإن ذلك يتم باقتضاب وبدون نفس التركيز الذي يتم على أدوار الرجل . وهذه مشكلة راجعة إلى حد كبير إلى المصنفين الذين كتبوا في الماضي، وأهملوا عددا من المسائل باعتقادهم عدم أهميتها.

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا لا يعني استحالة كتابة تاريخ المرأة، وهذا يقودنا إلى السؤال الثالث في هذه المداخلة وهو :

3 - هل تسمح المادة المصدرية الموجودة بكتابة تاريخ للمرأة؟

للإجابة على هذا السؤال، يلزمنا أن نميز بين شيئين :

1 - نوعية المصادر المعتمدة.

يعرف المشتغلون بالتاريخ الحديث، أن المادة المصدرية متنوعة، فهناك مصنفات كتبت أساسا لتكون كتبا في التاريخ، وأخرى ألفت لأغراض أخرى ولكنها غنية بالإفادة التاريخية، ومن المصنفات ما كتبه الأجانب، وكل نوع من هذه المصنفات يحتم على الباحث استخدام أدوات معينة للتعامل معه، حسب طبيعته والهدف الذي صنف من أجله والتحفظات التي يستوجبها استعماله.

ومن البديهي أن نضع في الاعتبار أن المجتمع المغربي في الفترة الحديثة هو مجتمع ذكوري بالدرجة الأولى وأن المرأة لا تلعب فيه دورا على الواجهة، فهي لا تتقلد القضاء والإمامة ولا تقوم بالإفتاء أو التدريس ولا تتولى الكتابة والشهادة وأعمال الإدارة والجيش والحكم، وغيرها من الأمور العامة. ولذلك فالمصنفون المغاربة على الخصوص لا يعيرون أهمية للحالات الاستثنائية التي تقوم فيها المرأة بدور هام على الصعيد العام.

وقد قمت بمناسبة هذا العرض بجولة داخل أهم هذه المصنفات، وبدأت بالحوليات التي أراد لها أصحابها أن تكون كتب تاريخ، مثل تاريخ الدولة السعدية الدرعية التاكمدارتية لمؤرخ مجهول ومناهل الصفا للفشتالي ونزهة الحادي للوفراني[1]، فلم أظفر من هذا النوع من المؤلفات العامة إلا بإشارات نادرة عن الأدوار التي لعبتها بعض النساء المغربيات، وغالبا ما يتم الحديث عن المرأة بشكل عام حين تنتهك الحرمات، أو تسوء الأحوال، أو حين يكون لهن انتماء للأسر الحاكمة.

أما كتب التراجم والمناقب، مثل دوحة الناشر، ومرآة المحاسن، والمنتقى المقصور، وجذوة الاقتباس ودرة الحجال، ونشر المثاني[2] فهي لا تخصص إلا حيزا ضئيلا للنساء المشهورات[3].

أما كتب النوازل، فهي تتشابه في بنائها بحيث يخصص عادة جزء منها للعبادات وآخر للمعاملات، ومن أهمها بالنسبة لهذه الفترة المعيار المعرب، والجواهر المختارة ونوازل السكتاني[4]، ويصعب الاعتماد عليها نظرا لعدم ارتباطها الواضح بالمكان والزمان، وهي تتطرق إلى بعض المشاكل التي تواجه الأسرة والمرأة من زواج وطلاق وإرث وغيره إضافة إلى بعض المشاكل مثل ظاهرة اختطاف الزوجات أو المبالغة في التزين أو الاختلاط في المناسبات الخ. ومن المفيد أن نلحق بهذا النوع من المصادر ألفية الشيخ الهبطي التي كتبها في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي ينتقد فيها عددا من عادات منطقة الهبط وغمارة مثل

الاختلاط بين الجنسين في الحفلات والرقص والسباحة في النهر والوشم على المناطق التي لا يجب كشفها من جسم المرأة.. الخ.

وهناك كتب ألفها مؤلفون أجانب، أو مغاربة ولكن لتقديمها للأجانب، مثل وصف افريقيا للوزان، وافريقيا لمارمول، وتاريخ الشرفاء لدي طوريش ووصف المغرب لمؤرخ مجهول برتغالي[5]، وهي كتب تقدم وصفا جغرافيا للمغرب، ولكنه يتضمن عددا من المعلومات الدقيقة عن كل منطقة ومن بين ما نجده فيها معلومات عن النساء المغربيات من حيث اللباس والعادات والجمال والعمل وغير ذلك، وبذلك يكون هذا النوع من المصادر أغنى ما لدينا من مصادر عن المرأة المغربية في الفترة الحديثة.

إن كل نوع من هذه المصادر يقدم بشكل أو بآخر معلومات عن المرأة، لكن الاقتصار على نوع بعينه من شأنه أن يعطينا معلومات ناقصة، أو يقنعنا بالعزوف نهائيا عن البحث في هذا المجال. وفي مرحلة البداية لابد من تجميع كل المعطيات المتوفرة في هذه المصادر جميعها، قبل القيام بأية دراسة.

2 ـ تحديد المقصود بتاريخ المرأة.

من جهة ثانية يجب أن نحدد ماذا نقصد بتاريخ المرأة؟ وعلى ضوء هذا التحديد يكون التعامل مع المصادر. وهناك على الأقل ثلاثة مستويات للبحث يمكنها أن تحدد طريقة عملنا :

1 ـ البحث عن المرأة، كشخصية مشهورة بعينها، كما هو الشأن بالنسبة لمشاهير الرجال، وذلك بتجميع المعطيات المتعلقة بنساء معروفات بأسمائهن أو بمواقفهن.

2 ـ البحث عن المرأة في إطار عام وجماعي، مثل المرأة في المدينة أو البادية وطريقة عيشها ولباسها وعاداتها داخل محيطها الأسروي والاختلافات بين نساء المدن والبوادي أو بين نساء المدن، والأحوال الشخصية المستقاة من الفتاوي والمصنفات الدينية وغيرها.

3 ـ البحث في تاريخ المرأة بشكل مجرد في إطار التاريخ العام، في كل الأحداث التي شارك فيها الرجل، من حروب وفتن ومجاعات وأوبئة، وجهاد وتصوف. والبحث عنها ضمن حياة المشاهير من الرجال.

وكل مستوى من هذه المستويات يقود إلى الكشف عن جانب من تاريخ المرأة وإن لم يكن بنفس القدر من الأهمية، مع اعتبار خصوصيات الفترة الحديثة.

وبالنسبة للمستوى الأول، مثلا، يزخر تاريخ المغرب الحديث بأسماء العديد من النساء اللاتي كان لهن شأن في العديد من المجالات التي يمكن أن تكون حكرا على الرجال، أو قمن بأدوار مهمة في تاريخ المغرب، وليس المجال هنا مجال تفصيل ولذلك سأكتفي باستعراض وجيز لأهم هذه الحالات :

1 ـ السيدة الحرة[6] : واسمها عائشة وهي ابنة الأمير علي بن راشد الحسني، مؤسس

مدينة شفشاون، وقد تزوجت من القائد المنظري حاكم تطوان، وبعد وفاته تولت حكم هذه المدينة عام 1529، ثم تزوجت بالسلطان أحمد الوطاسي زواجا سياسيا سنة 1541، وأصبحت تحكم باسم الوطاسيين. وتمثل السيدة الحرة استثناء نادرا جدا في تاريخ المغرب، حيث نجد امرأة تحكم منطقة هامة منه، وفي فترة عصيبة، ومع ذلك فلازالت هذه الشخصية التي لم تحظ بالاهتمام الكافي لدى مؤرخي الماضي، في حاجة إلى اهتمام الباحثين، لتسليط المزيد من الضوء على الأدوار التي لعبتها في تاريخ المغرب عموما وتطوان على الخصوص.

2 ـ **ابنة عبد الرحمان حاكم أسفي** : يرتبط اسمها بالتحولات السياسية التي عرفتها أسفي قبل احتلالها من البرتغال، فقد كانت على علاقة بأحد شبان المدينة واسمه علي بن ويشمن، بمباركة من أمها، وحين سمع والدها بالأمر قرر الانتقام من الشاب، فأعلمته المرأتان بذلك، ولذلك قام هو صحبة يحي بن تعفوفت ـ الذي سيصبح من أشد أنصار البرتغاليين ـ باغتيال عبد الرحمان داخل مسجد المدينة. وبذلك تمهد الطريق فيما بعد للبرتغاليين(7).

3 ـ **يطو زوجة رحو بن شحموط** : لا تذكر المصادر المغربية شيئا عن هذه السيدة، لكن المصادر الأجنبية تركز عليها كثيرا، لارتباط اسمها بمقتل أحد أكبر القادة البرتغاليين في هذه الفترة، وهو "نونو فرنانديش" الذي دوخ منطقة دكالة بغاراته على الدواوير الرافضة للحكم البرتغالي. ففي إحدى غاراته على أحد دواوير أولاد عمران، تمكن من الحصول على عدد من الغنائم والأسرى، ومن بينهم زوجة شيخ الدوار واسمها يطو، وحين عاد هذا الأخير إلى الدوار قام حالا بمطاردة المهاجمين الذين كانوا يتألفون من 450 فارس برتغالي و60 من المشاة ومعهم 3500 من الفرسان المغاربة المتحالفين مع البرتغال. ولم يكن معه سوى 100 فارس، ظلوا على بعد مناسب من مرمى أسلحة البرتغاليين. وقد لمح ابن شحموط زوجته بين الأسيرات، وسمح لها الجنود بمخاطبته وجرى بينهما حوار ألهب حماسه، فقام بمهاجمة مؤخرة الفرقة البرتغالية مما اضطر معه القائد البرتغالي إلى الرجوع للتصدي له، وقد اغتنم ابن شحموط فرصة تتمثل في أن القائد البرتغالي كان قد فك أزرار الطوق الذي يتحصن به من شدة الحر فطعنه طعنة قاتلة في حنجرته. وبعد ذلك اضطرب أمر البرتغاليين، وقام حلفاؤهم المغاربة بمهاجمتهم ولم يفلت منهم سوى حوالي 50 فارسا، بينما عاد ابن شحموط بزوجته والغنيمة كلها.

وقد قتل ابن شحموط بعد ذلك، في إحدى الحروب التي تمت بين السعديين والوطاسيين، وحين حمل جثمانه إلى زوجته امتنعت عن الأكل والشرب إلى أن هلكت ودفنت معه(8).

4 ـ **نساء البلاط الوطاسي والسعدي** : احتفظت لنا المصادر بأسماء عدد من نساء الأسر الحاكمة اللائي ارتبط اسمهن بأحداث معينة، أو بسلاطين الأسرتين الوطاسية والسعدية، ومن بينهن نجد :

- أم السلطان أحمد الوطاسي : التي أرسلت إلى السلطان العثماني تطلب مساعدته لفك أسر ابنها الذي وقع في أسر السعديين، الذين كانوا يطالبون بمدينة مكناس مقابل الإفراج عنه.

كما أنها بعثت الفقهاء برسائل منها إلى محمد الشيخ، من أجل إطلاق سراح ابنها، وتم ذلك لها في الأخير، مقابل تسليم مدينة مكناس[9].

□ للا لُوّ، ابنة نفس السلطان، التي تزوجت من محمد الشيخ السعدي، في إطار الصلح المبرم بين السلطانين، لكن هذا الزواج لم يثن محمد الشيخ عن القضاء على أبيها[10].

□ للا فاطمة، زوجة آخر السلاطين الوطاسيين أبي حسون، يذكر دي طوريش أنها من أهل المريني المأسورين، وأنها كانت فائقة الجمال، متحررة، وتعشق بسهولة، وسرعان ما تمل مغامراتها الغرامية، وأنها قتلت أحد الأسرى المسيحيين بسبب الغيرة، عندما تأكدت من علاقته بإحدى الإماء الزنجيات.. الخ[11].

□ سحابة الرحمانية أم عبد المالك السعدي، التي ذهبت مع ابنها إلى تركيا، وطلبت مساعدة السلطان العثماني مراد، وقد رفض في البداية، ثم تحينت الفرصة، إلى أن تمكنت من الحصول على نبإ استرجاع العثمانيين لتونس، فأسرعت تزف إليه البشرى، وطالبته بأن تكون مكافأتها مساعدته لابنها للوصول إلى حكم المغرب، فأجابها إلى طلبها[12].

□ للا مريم، أخت السلطان عبد الله الغالب، يذكر دي طوريش، أن الناس تحدثوا بأنها قتلت أخاها لأبيها مولاي عبد الرحمان، وكان أشجع من بقي من أبناء محمد الشيخ بعد استرجاع الأتراك لتلمسان، وأحبهم إلى الناس، وقد دفعها إلى ذلك خوفها من أن تضيع ولاية العهد لأخيها الشقيق مولاي عبد الله[13].

□ مسعودة الوزكيتية أم المنصور السعدي، اشتهرت بأعمال البر والخير، تجهيز اليتامى، وتزويج الأيامى، والصدقات، وشيدت الجامع بباب دكالة، وحبست عليه أوقافا هامة، وشيدت جسر وادي أم الربيع.. وكان المنصور بارا بها، ومطيعا لها يأتيها كل يوم ويقبل يديها، وما خالفها في شيء قط، ويقبل شفاعتها دائما[14].

□ الشبانية زوجة المنصور، تذكر بعض المصادر أن زيدان سم أباه المنصور بإشارة من أمه، وقطع عنه الأطباء إلى أن هلك[15].

□ الجوهر، وتلقب أيضا بالخيزران، زوجة المنصور، وأم ولديه أبي فارس والمأمون، وقد نشب نزاع ـ كما هو معروف ـ بعد وفاة المنصور، بين أبنائه، وأفتى بعض العلماء، ومن بينهما الشيخ القصار وابن أبي النعيم، بأن زيدان أحق بالحكم لأنه الأسبق في التولية، ولأنه ابن حرة هي الشبانية، بينما الآخران ابنا أمة هي الخيزران، وأن أبناء الإماء لا يتقدمون على أبناء الحرائر. وقد عاتبهما المأمون فيما بعد على ذلك[16].

5 ـ **النساء الوليات الصالحات** : رغم أن عددهن قليل جدا، فقد احتفظت كتب المناقب بأسماء بعضهن، أو بأعمال بعضهن الآخر، ومن بينهن :

□ عائشة بنت أحمد الإدريسية، ترجم لها ابنها ابن عسكر في دوحة الناشر، وذلك أنها كانت من عباد الله الصالحين، كثيرة الصوم وقيام الليل ومداومة على الذكر، أخذت عن عدد

من العلماء والصوفية، مثل الهبطي والشاوي والاغزاوي والتليدي والفجيجي وابن خجو، وغيرهم من الأعلام المذكورين في الدوحة، كما أنها كانت لها كرامات، وكانت مجابة الدعوة، ويذكر لها ابنها عددا من الكرامات، وبعد موتها يذكر أن الناس يستشفون بتراب قبرها... الخ[17].

□ زهراء بنت الولي سيدي عبد الله الكوش، «كانت من أهل القدم الراسخ في العرفان، ومن أهل الولاية الظاهرة، أخذت عن أبيها، ولم تتزوج قط، وهم زيدان بالزواج منها لجمالها، فظهر له من بركتها ما صرفه عنها..»، كانت لها كرامات متعددة، وتوفيت سنة 1020هـ[18].

□ وفي ثنايا ترجمة المشاهير من الرجال، ترد أخبار عن عدد من النساء اللائي اشتهرن بالتصوف، ومن بينهم مثلا، امرأة "فقيرة" تعرضت للشيخ أحمد الحارثي عند عودته من زيارة ضريح الشيخ عبد السلام بن مشيش، في منطقة إزاجن، واستدعته وأصحابه للنزول عندها، لكن أصحابه فضلوا النزول عند أعيان البلدة، وبعد مغادرته للبلدة انقبض الشيخ، وطلب منهم العودة إليها، ونزل عند المرأة لمدة ثلاثة أيام، وذكر لأصحابه أن المرأة من الأولياء، وأن انقباضه بسبب أنه لم يلب دعوتها[19]. وهناك أيضا، ولية من مكناس، ذكر الشيخ محمد بن عبد الرحمان بصري أنه أخذ طريق التصوف عنها، وأن لها أسرارا ومناقب[20]. وهناك امرأة ذكرها الفاسي في مرآة المحاسن، واسمها فاطمة، في معرض ترجمته للشيخ النيار الأندلسي، حيث يذكر أن شيخه ابراهيم الزواري، وكان كثير السياحة، أصيب بمرض في مفازة، فرأى حمامة تطير حتى قربت منه فنزلت فإذا هي امرأة ومعها الطعام، وقد تكرر تفقدها له حتى برئ، ثم أخبرته أنها من فاس، وأعطته عنوانها، وزارها فيما بعد، وعلم أنها وصلت إلى هذه الدرجة بقيامها بأداء فرائضها كما يجب، وبصبرها على زوجها والقيام بحقه رغم أنه سكير يأتيها كل يوم ملوث الثياب[21].

6 ـ **النساء الشريرات** : احتفظت المصادر المغربية أيضا بنماذج لنساء شريرات، حيث يذكر ابن عسكر مثلا امرأة تدعى زهرا بنت عود النوار، زوجة ابن ادريس، كانت تعمل عند يطو بنت القائد محمد العروسي زوجة الوزير ابراهيم بن راشد، التي كانت تسكن بإزاء الزاوية، وهي من شرار الخلق، تؤذي جيرانها بكل ما أمكنها، وكيف أنها استلفت من مخدومتها فرسا لتهلك به دجاج الجيران، وحين اشتكى هؤلاء إلى أم ابن عسكر، ونهتها عن ذلك زادت عنادا، وكذلك سيدتها التي قالت لها إن احتجت إلى آخر خذيه ولا يهمك أحد. فكان أن دعت أم ابن عسكر على الفرس وصاحبته، فمات الفرس، وَجُنّتْ زوجة الوزير إلى أخر الحكاية[22].

7 ـ هناك أيضا بعض النساء اللائي اشتهرن بمواقفهن، بدون أن تحتفظ المصادر بأسمائهن، مثل إحدى فتيات جبل نفوسة، التي يذكر "مارمول" أنها كانت أجمل فتاة في الإقليم، وحين رأت أهلها يفرون أمام السعديين، فكت شعرها الجميل الذي كان مضفورا

وطويلا جدا وأمسكت سهمين في يدها، وجعلت تنادي الشباب قائلة : تمسكوا بالشجاعة وليتبعني من يحبني.. وأثارت حماسهم، إلى أن قتلت بطلقة بندقية[23]. ومثل المرأة الدكالية التي اعتدى أحد عمال المنصور عليها وأخذ لها مالا، فقدمت إلى مراكش لتشكو للمنصور حيف عامله، فلما شكت إليه لم يأخذ لها بحقها فخرجت لأولادها وقالت لهم انصرفوا فإني كنت أظن أن رأس العين صافية والآن حيث وجدتها مكدرة منها تكدرت مصارفها[24].

وإذا انتقلنا إلى المستوى الثاني، لنبحث عن تاريخ المرأة، بشكل عام، وبدون البحث عن شخصيات بعينها، نجد كما من المعلومات لا يستهان به، وخاصة عند المصادر الأوربية، لأن الأوربيين كانوا يصفون بدون رقابة ذاتية لكل ما يرونه من مظاهر الحياة في المناطق التي يزورونها، ومن ضمنها النساء وشكلهن وعاداتهن وغير ذلك من الأمور التي سنستعرضها فيمايلي بشيء من الإيجاز.

1 - **الصفات الجسدية** : من حسن حظ مغاربة الفترة الحديثة أن النساء في أغلب مناطق المغرب كن جميلات، أو على الأقل هذا ما نتبينه من وصف الوزان وبعض الأجانب الذين عاشوا بالمغرب في الفترة الحديثة. وحسب الوزان، فنساء أيت عتاب بتادلا، شديدات البياض والسمن والظرف، سود العيون والشعر، ونساء أيت عياض بتادلا، لطيفات أكثر منهم جميلات، ونساء البرانس بيضاوات بدينات، ونساء أديكيس بارعات الجمال، بيض متوسطات البدانة، في غاية الظرف واللطف، ونساء أيت داوود جميلات زاهيات، ونساء المدينة في غاية الجمال والبياض[25].

ومن المناطق التي يتحدث مارمول عن جمال نسائها، منطقة حاحة حيث النساء ناعمات البشرة بيضاوات، ميالات إلى الغرام بطبعهن، ومنطقة أديكيس حيث توجد أجمل نساء الإقليم وأكثرهن بياضا وأناقة وظرفا ودلالا، ويتحدث كذلك عن جمال نساء المدينة، وتكوداست، وبزو وأفزا والجمعة الجديدة، ويصف نساء تامسنا بأنهن بيض يتدللن بجمالهن وزينتهن، ونساء فاس ببلوغهن غاية الحسن، ونساء زرهون بشدة البياض، وافتخارهن بجمالهن وزينتهن، ونساء أيت داوود والبرانس بالجمال والبياض ونعومة البشرة. ونلمس عند مارمول تركيزا على البياض الذي يقرنه دائما بالجمال، فهو عند حديثه عن نساء البلاط يقول بأن الملك لا يخدمه في غرفته إلا نساء هن إما زنجيات أو سمر من بينهن بعض المسيحيات، وهو لا يتزوج إلا نساء بيضا من بنات كبار الأمراء. وعندما يتحدث عن النساء السمراوات يقول : عن نساء تكاووست، إنهن لطيفات جدا وإن كن سمراوات، لكن بكيفية تشتهيها الأنفس وتلذ لها الأعين[26].

ويقول المجهول البرتغالي، عن نساء فاس : إنهن شديدات البياض، جميلات ممتلئات سود العيون، يلبسن أحسن من باقي نساء المغرب، وعن النساء اليهوديات يذكر أنهن جميلات ومخادعات ويهتمن كثيرا بأنفسهن، أما دي طوريش فيصف نساء مراكش بأنهن ذوات حسن رائع[27].

وكما تحدث هؤلاء عن الجمال، تحدثوا عن قبح بعض النساء في بعض المناطق، ومن ذلك ما نجده عند الوزان الذي يقول عن نساء جبل دادس : «النساء كريهات المنظر كالشياطين، لباسهن أسوأ من لباس الرجال، وحالتهن أقبح من حالة الحمير، لأنهن يحملن على ظهورهن الماء الذي يستقينه من العيون، والحطب الذي يحتطبنه من الغابة دون أن يسترحن ولو ساعة من نهار». ويصفهن مارمول أيضا بأنهن : «قبيحات المنظر، قذرات منتنات، وهن كأزواجهن أكثر سكان افريقيا كلها توحشا» كما يقول عن نساء بني ورياغل بأنهن : «خليعات، مع أنهن غير نظيفات كأزواجهن»[28].

2 ـ **الصفات الخلقية** : يركز الواصفون الأجانب على استعداد نساء بعض المناطق للمغامرات الغرامية، مع الأجانب ومع المسيحيين على الخصوص، ويرفقن ذلك بالكلام عن غيرة الرجال القوية، وبدون مناقشة المسألة يهمنا أن نسجل ما قالوه في هذا المجال، رغم أنه لا يعدو في كثير من الأحيان أن يكون انطباعات شخصية[29] ومن ذلك ما يذكره الوزان عن نساء المدينة بهسكورة، اللائي يقدمن أنفسهن عن طيب خاطر للغرباء متى أمكنهن ذلك في تستر كامل، وعن الرعاة بالجبال والسهول الذين يوجد الأزواج المخدوعون عندهم أكثر من غيرهم، وحيث يمكن لجميع الفتيات أن يكون لهن قبل الزواج عشاق يذقن معهم حلاوة الحب، وحيث «يرحب الأب نفسه بعاشق ابنته أجمل ترحيب، وكذلك يفعل الأخ بعاشق أخته، بحيث إنه لا توجد امرأة تزف بكرا إلى زوجها..»[30]، وينسب الوزان انتشار داء الزهري بالمغرب إلى اتصال عدد من أشقياء المغاربة مع نساء اليهود المطرودين من اسبانيا سنة 1492، والذين حملوه معهم منها، وهكذا انتشر الداء في ظرف 10 سنوات حتى لم تعد تسلم منه أية أسرة. كما يتحدث عن وجود فنادق في فاس يغشاها بعضهم لإتيان شهوته مع باغيات مرتزقات. وفي هذا الإطار يحكي الوزان كيف احتال خليفة أمير دبدو لمواقعة فلاحة من بني يستيتن[31]. ولكنه لا ينسى في نفس الوقت أن يذكرنا بغيرة الرجال القوية، التي يهون عليهم معها أن يقدموا أرواحهم بدلا من أن يتحملوا العار في حق نسائهم، فرجال مكناس شديدو الغيرة لدرجة خطيرة حين يتعلق الأمر بنسائهم، ولذلك فنساء النبلاء لا يخرجن من بيوتن إلا ليلا، فيسترن وجوههن ولا يرغبن في أن يراهن أحد محجبات أو سافرات، والرجال في جبال البرانس غضوبون، وذوو جرأة كبيرة، والويل لمن يغامر مع نسائهم، وكل إساءة أخرى تتضاءل عندهم أمام هذه الإساءة. كما أن رجال أديكيس وقلعة أيت داوود ذوو عنف وغيرة، يقتلون كل من أفرط في الاقتراب من نسائهم[32].

ويكرر مارمول نفس الأشياء، عن رجال ونساء حاحا والمدينة وأديكيس، فالنساء عندهم ميالات إلى الغرام بطبعهن، والرجال شديدو الغيرة والبطش إذا رأوا منهن خيانة[33]. أما رجال تكوداست فغيرتهم أقل بالمقارنة مع سائر سكان هذه الجبال[34]. وأما سيدات البلاط فهن في غاية الشبق، وقد اكتشف الشريف في وقته بعض المغامرات الغرامية فمنع الدخول إلى مقاصير

النساء على جميع المسيحيين، وكان قبل ذلك يسمح به لليهود الذين يدخلون لخدمة الدار وللمسيحيين. ولا يقوم بالخدمة في هذه المقاصير سوى العبيد المخصيون، وعن نساء فاس يقول إنهن شهوانيات قليلات العفة، شبقات[35]، ويضيف المجهول البرتغالي أنهن على عكس أزواجهن يحببن المسيحيين كثيرا، مثلهن في ذلك مثل اليهوديات اللائي يعطونهم كل شيء بكل كرم[36].

ويرى دي طوريش أن معظم نساء مراكش ذوات حسن رائع وأنهن خليعات، لكنهن لا يخرجن أبدا من منازلهن إلا للذهاب إلى الحمام، ويتلثمن مع ذلك، وإن تعلق الأمر بسيدات ذوات منزلة رفيعة رافقهن مغربي خصي يحرسهن، ولا يزورهن في بيوتهن أحد لأن المغاربة غيورون جدا[37].

3 - **لباس المرأة :** أفرد الواصفون حيزا كبيرا للباس النساء وحليتهن، وهكذا نجد الوزان يصف لباس نساء أيت عياض مثلا بأنه أنيق وأنهن يتزين برشاقة بحلي الفضة والخواتم والأساور وغيرها من أنواع الزينة. كما يصف لباس نساء فاس وصفا دقيقا، فهو لباس جميل جدا، ويتنوع حسب الفصول، ويختلف لباس البيت عن لباس الخروج ولباس نساء الأعيان عن لباس نساء العامة، وكذلك الحلي المستعمل في كل مناسبة، كما يصف بدقة الحلي التي يتزين بها نساء إدا وعاقل النبيلات والفقيرات[38].

أما مارمول فهو يركز أكثر على قضية اللباس، فيصف لباس نساء حاحة المكون من الكتان الذي يستقدمنه من مراكش وآسفي. ويفصل الكلام في شكل لباسهن وحليهن داخل المنزل وخارجه، والحلي التي تتزين بها نساء تكوداست. ونساء أفزا ونساء تامسنا. والنطق والأزر التي تستعملها نساء فاس[39]. ويصف بالكثير من التدقيق لباس الفاسيات عند خروجهن، وكذلك لباسهن بالمنزل[40]. ويتحدث بعد ذلك عن لباس المنزل، وعن الحلية والنعال المستعملة والأساور والخلاخل واستعمال الحناء للأيدي والأرجل وكذلك للشعر[41]. ولا يفوته أن يفاضل بين لباس المناطق فيقول مثلا عن نساء البرانس بأنهن يتحلين بالذهب والفضة وأن لباسهن أحسن من لباس سائر الجبليين، أما لباس نساء بني يستيتن فهو أسوأ من لباس الرجال، لأنهن يسرن بدون أحذية عبر الأدغال، ويحملن الحطب على ظهورهن، ولا يتزين إلا بحلي حديدية[42]. ويصف أيضا لباس المراكشيات وإن بدرجة أقل من وصفه للباس الفاسيات[43] غير أن دي طريش يأتي بتفصيلات أكثر فيما يخص لباس المراكشيات في الشتاء والصيف، والحلي التي يستعملنها، وكيف يخرجن إلى الحمام... وغير ذلك[44].

4 - **عمل المرأة :** بخصوص الأعمال والحرف التي كانت المرأة تزاولها، نجد عند هؤلاء المؤلفين عددا مهما من المعلومات من عمل المرأة في البيت وخارج البيت، في المدينة والبادية، ومن هذه الإشارات ما ذكره الوزان عن نساء حاحة السافرات الوجوه، اللائي يعملن بأيديهن في طحن الحبوب، وما ذكرناه سابقا عن نساء دادس اللواتي يعملن طول النهار بدون استراحة

في حمل الماء والحطب. كما أنه يتحدث عن وجود سوق بفاس خاص بالنساء يدعى سوق الكتان، يقصدنه لبيع خيوط الكتان ويقصده الآخرون للتسلية والتفرج عن النساء وهن يتشاجرن ويتبادلن الشتائم[45].

أما مارمول، فيتأسف لكون نساء حاحة يعانين من فظاظة وقسوة أزواجهن الذين رغم وجود الجداول الكثيرة التي تسيل من الجبال والتي يمكنهم أن يجعلوا عليها طاحونات، يكلفونهن بطحن ما يحتاجون إليه يوميا من الدقيق بسواعدهن في أرحاء صغيرة من حجر تدار بيد واحدة، ويذكر أن نساء أقزا يتقن غزل الصوف الرفيع، وأن النساء في مكناس يغزلن الصوف الرقيق جدا ويصنعن أقمشة جميلة من الحرير والقطن وأخرى من القطن والصوف وهي معتبرة جدا في افريقيا لنعومتها وحسن صنعها، وأن نساء بني منصور يمارسن الرعي بينما يعاقر أزواجهن الخمر، أما رجال بنو رزين فيتركون لزوجاتهم شؤون المنزل والحرث والرعي ليتفرغوا لصيد الطيور كما يذكر أن نساء بني يازغة يصنعن من الصوف معاطف فاخرة وأكسية رفيعة كأنها من حرير[46]. ومن جهة ثانية يصف دي طريش نساء مراكش، بأنهن يجدن الغزل ويصنعن زرابي تركية من عدة أنواع لاستعمالاتهن. وعندما يحتجن لقضاء خدمة خارج المنزل، فعندهن عبيد بيض وسود، وبدلا من غاسلات الملابس يتخذن نوتيين يزاولون مهمة تنظيف الغسيل، واللاتي لا عبيد لهن، يقوم أزواجهن بالخدمة خارج المنزل، ويتفق أحيانا إذا مر يهودي بباب المنزل، ولم يكن من الأعيان أن تناديه المغربية طالبة منه أن يحمل الخبز إلى الفرن أو يأتي بالماء من الساقية[47].

وبعض النساء يمارسن الشعوذة، ويذكر الوزان أن هناك نساء عرافات يوهمن العامة أنهن يرتبطن بصداقة مع شياطين من أنواع مختلفة، يسمين بعضهم بالشياطين الحمر أو البيض أو السود، ويدعين حلول الشياطين في أجسادهن، ويغيرن أصواتهن... ويتقاضين هدايا.. وأحيانا إذا كانت المرأة جميلة... يعشقنها.. وربما أقنعن الزوج إذا كان غبيا،.. بانضمامها إليهم[48].

5 ـ نشاط المرأة في البيت ودورها داخل الأسرة.

هناك أيضا تفصيلات مهمة عن عدد من العادات المرتبطة بالأسرة المغربية في الفترة الحديثة، حيث يبرز دور المرأة، مثل عادات الفاسيين في الطعام، وعدد المرات التي يأكلون فيها اللحم خلال الأسبوع، وكم وجبة في اليوم، ومتى يتم ذلك وطريقة الأكل والاختلافات الموجودة في هذا المجال بين الخاصة والعامة[49].

كما يصف حياة النساء داخل الدور بفاس، حيث يذكر مثلا أنه توجد داخل الدور صهاريج يعتني بها أصحابها، ولا تستعمل إلا في الصيف، حيث يستحمون فيها رجالا ونساء وأطفالا، ومن عادتهم أن يبنوا على سطوح المنازل منتزها يشتمل على عدة حجيرات فسيحة ومزخرفة جدا، تتسلى فيها النساء عندما يتعبهن العمل وللنساء زيادة على ذلك حماماتهن

العمومية الخاصة، ويمكن أن يستعملن الحمام المخصص للرجال في أوقات معينة، وهناك زنجيات يقمن بالخدمة في الحمام، وبتبليغ ما يريد الأزواج تبليغه لزوجاتهم. ومن عادة النساء أن يتناولن الطعام في الحمام ويتسلين بالغناء[50].

ويفرد حيزا هاما للحديث عن العادات المتبعة في الزواج، فيتحدث مثلا عن الخطبة وكيف تتم، والصداق وقيمته عند الأعيان ومتوسطي الحال، وما يقدمه الزوج من هدايا، وما يقدمه أب الزوجة في المقابل، وكيف يتم حمل العروس في هودج، في موكب مصحوب بالطبول والمزامير والأبواق. ويتكلم عن العادة المتبعة في ليلة الزفاف، بأن تقف امرأة بباب الغرفة حتى تفتض العروس ويسلم لها الزوج ثوبا ملطخا بالدم، فتذهب إلى المدعوين لإعلان بكارة العروس، ولا يفوته أن يذكر بما يقع حين لا تكون العروس بكرا، حيث يردها الزوج إلى أبيها، ويعتبر ذلك عارا كبيرا عليهما «لاسيما أن جميع المدعوين ينصرفون دون أكل» ويتحدث عن الولائم ومناسباتها : واحدة يوم الزفاف والثانية في اليوم الموالي لا تحضرها سوى النساء والثالثة بعد أسبوع تحضرها عائلة العروس، وفي اليوم السابع يخرج العريس ويشتري سمكا يسلمه لأمه التي تدفعه للعروس لتنظيفه. وتقام حفلات أخرى في اليوم السابع لرواح الزوجة واليوم الموالي، ويقيم أصدقاء العريس حفلة راقصة طوال الليل، وترقص النساء بمعزل عن الرجال. ويذكر أن أهمية الأعراس تختلف حسب مكانة الأسر، وتكون أقل أهمية إذا لم تكن الزوجة عذراء[51].

ويذكر الوزان مناسبات أخرى للاحتفال، مثل الختان، والعقيقة، كما يفصل الحديث في الطقوس والعادات المرتبطة بالوفاة، التي تختلف عند العامة والأعيان، فالعامة يستدعون أشخاصا يلبسون لباس النساء يضربون على دفوف مربعة ويرتجلون أشعارا مبكية، وتصيح النساء ويخدشن صدورهن وخدودهن وينتفن شعورهن، ويدوم ذلك سبعة أيام، وبعد الأربعين يستأنفن نحيبهن ثلاثة أيام، أما الأعيان فحزنهن أخف، دون ندب ولا خدش، ويأتيهم الطعام من جميع الأقارب كهدية لأنهم لا يطبخون أي طعام مادام الميت في الدار، ولا تسير النساء في موكب الجنازة ولو كان الميت أبا لهن أو أخا[52].

ويتحدث دي طريش بدوره عن ظاهرة استئجار نساء للبكاء ونتف الشعر وخدش الوجوه، كما يتحدث عن الزواج والمهور والطلاق وعقوبة الرجم لمن تثبت عليه جريمة الزنا، وعن طلاق الخلع وعن الاحتفالات الكبيرة التي تتم بمناسبة الزواج، وعن هودج العروس، وإطعام المدعوين[53].

6 ـ مواضيع أخرى مختلفة.

تتعدد المواضيع المرتبطة بالمرأة، بعاداتها وبنمط حياتها، بحيث يصعب حصرها، من خلال المصادر التي أدخلناها في إطار هذا المستوى الثاني، وسنسوق هنا بعض المواضيع

الأخرى، مثل تعرض النساء المغربيات للأسر بمناسبة الاحتلال البرتغالي، وبمناسبة المجاعة الكبرى بمنطقة دكالة سنة (1521)[54].

ومن الحالات الملفتة للنظر، ما كان يقع بين جبل مرنيسة وجبل بني وليد، حيث يذكر مارمول أن سكان الجبلين كانا دائما في خلاف بسبب النساء لأنهن عند أدنى معاملة سيئة يهربن من أحد الجبلين إلى الآخر، حيث يتزوجن من جديد، فيتسبب ذلك في الغيرة والنكاية بينهم، ويتحاربون لاسترجاعهن وإذا تصالحوا أحيانا اشترط في ذلك أن يفارق الزوج الجديد زوجته أو يسدد مصاريف الزفاف التي هي مرتفعة عند المغاربة[55].

وهناك إشارات عن تعامل النساء مع الحيوانات المفترسة، حيث يتحدث مارمول عما عاينه بالدار الحمراء، حيث اختطف أسد طفلة صغيرة من أحد المنازل، لكن أختا لها لا يتجاوز سنها اثني عشرة سنة، لحقت به وأمسكت به من رجله وأنزلت عليه ضربات العصا وهي تصيح به حتى ترك الطفلة. ويذكر أن غابات گريگرة مليئة بالأسود والفهود وهي عادية لدرجة أن النساء يطردنها بالعصي كالكلاب[56].

ومادمنا بصدد الحديث عن الأسود يروي دي طوريش قصة مؤثرة لفتاة ذهبت تسقي من العين وذهب عشيقها بحثا عنها، فوجد أسدا يفترسها فهجم بخنجره عليه فترك الأسد فريسته وهجم على الشاب الذي شق بطنه فزاد هياجه وشق كتفيه قبل أن يتمكن من خنقه، ثم حكى لخدامه ما جرى ولفظ أنفاسه ومات فدفنا معا في قبر واحد ورموا على قبرهما حجرا كثيرا على شكل جبل صغير تذكارا لهما[57].

ومن المواضيع المتعلقة بالعادات ما ذكره الوزان عن جبل سكيم، حيث يدفع الرجال بأسراهم إلى نسائهم للتمثيل بهم، ويترفعون عن قتلهم، ويعتبر ذلك منتهى الإذلال للمنهزمين. وأيضا ما يذكره عن عادة الحمالين الذين كانوا إذا مات أحدهم وترك طفلا صغيرا يتكفلون بالمرأة إلى أن تتزوج مرة ثانية[58].

ويظهر من تنوع وكثرة المعلومات في هذا المستوى الثاني، أن المشكل لا يتجلى في ندرة المادة بقدر ما يرتبط بالتعامل معها، حتى لا يصبح استعراض الأحداث والوقائع، والوصف هدفا في حد ذاته، ولابد إذن من تطعيم المعلومات بما يتم تجميعه من معلومات في المستوى الأول والثالث.

وبالنسبة لهذا المستوى الأخير، فإننا حين نعتبر أن التاريخ هو تاريخ الرجل والمرأة، وأن الرجل لم يكن بوسعه أن ينجز وحده ما تم إنجازه من نجاحات وإخفاقات وأن يواجه بمفرده متاعب وأزمات هذه الفترة المتعددة، فإننا لاشك سنبرز بشكل تلقائي دور المرأة في تاريخنا بصفة عامة، وفي الفترة الحديثة بصفة خاصة.

الهوامش

(1) تاريخ الدولة السعدية الدرعية التاكمدارتية، نشر جورج كولان، الرباط 1934، ومناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا، لعبد العزيز الفشتالي، ونزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، لمحمد الوفراني.

(2) دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، لمحمد بن عسكر الشفشوني ومرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاس لمحمد العربي الفاسي، ونشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد بن الطيب القادري، ودرة الحجال في أسماء الرجال، وجذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس والمنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور لأحمد بن القاضي.

(3) 1 من 153 عند ابن عكسر مثلا، و8 من 360 عند القادري.

(4) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب، لأحمد الونشريسي، والجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة، مخطوط، لعبد العزيز الزياتي، وأجوبة السكتاني، عيسى بن عبد الرحمان، مخطوط.

(5) وصف افريقيا للحسن الوزان، الجزء 1، وافريقيا لمارمول كربخال، الجزء 2، وتاريخ الشرفاء لدييغو دي طوريش، و Anonyme "Une description du Maroc sous le règne de M Ahmed EL Mansour".

(6) توجد ترجمتها في تاريخ تطوان لمحمد داوود، ج. 1، ص. 116 وما بعدها.

(7) مارمول : 71/2، الوزان : 117/1.

(8) مارمول : 80/2 و 82. دييغو دي طوريش : 45، 68.

(9) دي طوريش، 127، 131.

(10) دي طوريش، 222.

(11) دي طورييش، 148.

(12) الوفراني نزهة الحادي، 60، 61.

(13) دي طوريش، 176.

(14) الوفراني، النزهة 79، والأعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، للعباس بن ابراهيم المراكشي ، 255/7.

(15) الوفراني، النزهة، 189.

(16) الوفراني، النزهة، 192 - 193.

(17) ابن عسكر، الدوحة، 23.

(18) المراكشي، الإعلام، 252/1.

(19) ابن عسكر، الدوحة، 75.

(20) ابن عسكر، الدوحة، 84.

(21) الفاسي، المرآة، 229.

(22) ابن عكسر، الدوحة، 25.

(23) مارمول 80/2

(24) الوفراني، النزهة، 159.

(25) الوزان، وصف 80/1، 84 ، 145 ، 146 ، 278.

(26) انظر مارمول، 2، صفحات : 7 - 16 - 107 - 109 - 118 - 45 - 176 - 181 - 20 - 285 - 172 - 39.

(27) Anonyme, pp. 118-119 دي طوريش، ص. 61.

(28) الوزان، وصف 149/1، ومارمول 123/2، 245.

(29) واضح جدا أن الجمال والقبح أشياء واضحة للعيان ولا مصلحة لأحد في الحديث عنها، لكن الشبق والاستعداد للمغامرات الغرامية مع الأجانب، أمور قابلة للمناقشة لأن المسألة تحوطها السرية وغير عامة وتتدخل فيها ذات الواصف إضافة إلى أن الغيرة الشديدة التي يتحدث عنها الواصفون لا تدع مجالا للتعميم.

(30) الوزان، وصف 130/1، 70.
(31) الوزان، وصف 67/1، 183 . 279.
(32) الوزان، وصف 69/1، 171. 278 ، 80 ، 84.
(33) مارمول 7/2 ، 16، 107.
(34) نفسه، ص. 109، ويكرر مارمول نفس الملاحظات عن نساء البرانس وأيت داوود والجمعة الجديدة وبني منصور بجبال الريف وعن غيرة الرجال الشديدة التي تصل إلى حد البطش، كما يذكر بدوره غيرة المكناسيين الشديدة التي تدفعهم إلى منع النساء من الخروج ما عدا إلى الحمام، وذلك شأن نساء مراكش، انظر مارمول 20/2، 45، 57، 141، 274، 281.
(35) مارمول : 172/2 ، 176.
(36) Anonyme, Description.., pp. 118 - 119
(37) دي طوريش، ص. 61.
(38) الوزان، وصف 146/1، 197، 87.
(39) مارمول، 6/2، 7 ، 118 ، 109، 127، 149.
(40) يقول مارمول في صفحة 176 : «ترتدي النساء لباسا ملائما مناسبا، وإذا خرجن لبسن فساتين بيضاء فاخرة ثمينة، منسوجة بالذهب والحرير، وفوقها خمار أو عباءة من قماش رفيع مطرز الجوانب بحرير قرمزي، وطويلة بقدر غطاء لكنها أقل عرضا، مع شريط من حرير أبيض أو ملون حولها، منسوج في الخمار بنفس الشكل. ويطوينها إلي صدورهن حيث تربط بحلقات سميكة من ذهب أو فضة. وذلك هو الزي العادي للسيدات ذوات النسب والحسب في الصيف، لكنهن يلبسن في الشتاء قمصانا من حرير أو جوخ ملون مطرزة حول العنق، وأطراف الأكمام بالذهب والحرير والجوهر مرصعة بالأحجار الكريمة مسدولة على الشعر، يحرصن دلالا علي أن يكون حالك السواد، كشيء جميل وموات جدا ويستعملن كأقراط أنصاف دوائر دقيقة الصنع من الذهب أو الفضة بخيوط منتظمة بالجوهر، والأحجار الكريمة في حجم البيض. واحترازا من أن تتمزق الأذن بثقلها يربطنها في أعلى الرأس بشريط من حرير، ولا يغطين شعرهن إلا بمنديل رفيع مطرز دون زينة أخرى، لكن يروقهن أن يتخذن ضفائر طويلة تدور ثلاث أو أربع مرات حول رؤوسهن ...الخ».
(41) نفسه، نفس الصفحة.
(42) مارمول، 283/2، 285.
(43) نفسه، ص. 57.
(44) دي طريش، ص. 60.
(45) الوزان، وصف 77/1، 149، 188.
(46) مارمول، 7/2، 118، 141، 248، 282.
(47) دي طريش، ص 61.
(48) الوزان، .ص 204.
(49) الوزان، وصف 197.
(50) نفسه، 176/1، 181.
(51) نفسه، ص. 199.
(52) نفسه، ص. 201.
(53) دي طريش، ص. 156، 157.
(54) مارمول، ص. 16.
(55) مارمول، ص. 252.
(56) مارمول، ص. 183، 187.
(57) دي طريش، 189.
(58) الوزان، ص. 147، 188.

المرأة من خلال كتاب وصف افريقيا للحسن الوزان

ذ. بوشعيب اهلال

مدخل.

إن لكتابات الرحالة قيمة معرفية كبيرة ومفيدة، إذ تعتبر مصدرا هاما تبرز أهميته في تزويد الباحث بمعلومات جمة ومتنوعة عن حضارة الشعوب وثقافتهم عبر التاريخ، وفي رصد بعض جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب التي زاروها ودونوا عنها ملاحظاتهم المباشرة، ومعاينتهم الشخصية، وسجلوا عنها ما روي إليهم بصدق وأمانة.

هذا الاهتمام بمخالطة الناس ووصف جوانب من حياتهم اليومية قام به منذ القديم(1) رحالة متعددون بدوافع مختلفة سرية وعلنية. وكيفما كانت طبيعة الرحلات فإن أغلبها اتسم بدقة الملاحظة في الوصف، والتفريق بين المشاهد والمروي.

وإذا كانت كتابات الرحالة سجلات اثنوغرافية هامة بالنسبة للقراء عامة والباحثين خاصة. فإن كتاب وصف افريقيا للحسن الوزان(2) يعتبر من بين أهم هذه الكتابات، فقد حضي هذا الكتاب بقدر كبير من الشهرة لما احتوى عليه من تنوع في المواضيع ودقة في الوصف، وعد من أهم المصادر الوصفية للجغرافية العامة لافريقيا.

المرأة في كتاب وصف افريقيا(3).

قسم الحسن الوزان وصف افريقيا إلى تسعة أقسام أو كتب. يهمنا في هذه المداخلة القسم الأول الذي أتى فيه بتدقيقات تتعلق بالجغرافيا العامة لافريقيا، وجزأ هذا القسم إلى أربعة أجزاء يهمنا منها الجزء الذي أطلق عليه الوزان تقليدا بالرومان اسم بلاد البربر. كما يهمنا من هذا الجزء الذي قسمه بدوره إلى أربعة ممالك مملكتين هما :

- مملكة مراكش وتضم سبعة أقاليم هي (حاحا، وسوس، ومراكش، وجزولة، ودكالة، وهسكورة، وتادلا).
- مملكة فاس وتشمل كذلك سبعة أقاليم هي (تامسنا، وفاس، وأزَغار، والهبط، والريف، وكرط، والحوز).

وسنتتبع انطلاقا من هاتين المملكتين أحوال النساء في مواضيع مختلفة وصفها الوزان.

وقبل ذلك لابأس أن نتطرق لبعض الإشارات التي وردت في الكتاب عندما كان المؤلف يتحدث عن مساوئ ومحاسن سكان مدن بلاد البربر ولاسيما مدن ساحل البحر المتوسط، ويتعلق الأمر بالكيفية التي كان ينظر بها إلى المرأة. ففي المزايا والأشياء المحمودة لهؤلاء السكان جاء في صفحة 86 من الكتاب، بعد أن تحدث الوزان عن خصال هؤلاء الناس وجودهم وإقدامهم ووفائهم ما يلي : «... لا حد لغيرتهم على النساء، حتى أنهم ليهبون أرواحهم بدل أن يتحملوا العار في حق نسائهم»، ويضيف : «الرجال ذوو حشمة، حتى إن الشاب منهم لا يجرؤ على أن يتحدث عن الحب أو عن الفتاة التي يهواها بمحضر أبيه أو عمه».

وفي المساوئ والأشياء المذمومة يقول في صفحة 88 من الكتاب : «مما لاشك فيه أن للأفارقة مساوئ بقدر ما لهم من محاسن. إن سكان مدن البربر فقراء متكبرون لا مثيل لحقدهم»، ثم يسترسل : «الأزواج المخدوعون عندهم أكثر من غيرهم، ويمكن لجميع الفتيات أن يكون لهن قبل الزواج عشاق يذقن معهم حلاوة الحب، ويرحب الأب نفسه بعاشق ابنته أجمل ترحيب، وكذلك يفعل الأخ بعاشق أخته، بحيث إنه لا توجد امرأة تزف بكرا إلى زوجها. حقا إن المرأة بمجرد زواجها ينقطع عنها عشاقها، ولكنهم يذهبون إلى أخرى».

ولنعد إلى ما جاء في الكتاب من أحوال النساء في المملكتين (مراكش، وفاس).

1 - **مملكة مراكش** : بعد أن قسم الوزان هذه المملكة إلى سبعة أقاليم، وحدد موقعها، ووصف طبيعتها ونمط عيش سكانها وعاداتهم. انصرف إلى التحدث عن المرأة من حيث اللباس والخلقة والخلق والوظيفة والعادات، ونجمل قوله : «في أن نساء المملكة متفاوتات في الخلقة والخلق، فمنهن السافرات الوجوه البارعات الجمال، البيض المتوسطات البدانة اللواتي في غاية اللطف والظرف[4]، وفيهن اللطيفات أكثر منهن جميلات، والشديدات البياض والسمن والظرف[5]، وفيهن الكريهات المنظر خلقة ولباسا[6]. وترتدي النبيلات لباسا فاخرا وأنيقا وتتزين بحلي من العقيق الأحمر والفضة في الغالب، وتستعمل أنواعا من مشابك الثياب الغليظة تمسكن بها ثيابهن على أكتافهن. أما نساء العامة والفقيرات فتيابهن بسيطة وحليهن من النحاس والحديد.

وتتوزع الوظيفة عموما بين أعمال البيت بما فيها طحن الحبوب وجلب الماء من العيون والحطب من الغابة، وبين خدمة الصوف وصناعة البرانس والأكسية الفاخرة التي تكسب منها نساء افزا[7] مالا كثيرا يفوق ما يكسبه الرجال.

ولا ينسى الوزان الإشارة إلى أن المرأة كانت من أسباب خراب مدينة آسفي بل اقليم دكالة كله. ففي صفحات 148 - 149 - 150 - 151، يحكي قصة هذا الخراب، قائلا ما مضمونه باختصار : «كان لأمير مدينة أسفي (عبد الرحمان بن فرحون)[8] بنت بارعة الجمال عشقت

رجلا من العامة كان رئيسا لعصابة كثيرة العدد يدعى (علي بن وشيمن)، وقد تمكن هذا الرجل من أن ينام مع البنت أكثر من مرة بتواطؤ أمها مع إحدى الإماء. وأعلمت الأمة سيدها عبد الرحمان فغضب على زوجته وهددها بالقتل، لكنه تظاهر بعد ذلك بعدم اهتمامه بالأمر. ولما كانت المرأة تعرف بطش زوجها فإنها أشعرت عشيق بنتها بأن يأخذ حذره. خاف علي حقيقة على حياته وقرر أن يقتل عبد الرحمان، وقتله فعلا في المسجد بعد أن تآمر عليه مع ثلة من أصدقائه وعلى رأسهم (يحي بن تعففت)[9] الذي تقاسم معه إمارة آسفي غير أن الرجلين لم يبقيا على وفاق مدة طويلة، فانقسم سكان آسفي إلى طوائف دبت بينهم الخلافات مما سهل على البرتغاليين الاستيلاء على المدينة...»

ويضيف الوزان : «وإنما أفضت القول في هذا الموضوع قليلا لأبين أن الأحزاب السياسية بالإضافة إلى امرأة، كانت سبب الخراب لا لمدينة آسفي وحدها ولكن لمجموع سكان دكالة...».

وفي العادات، وباعتبار الغيرة الشديدة للرجال على نسائهم فإن نساء الخصوم يصطحبن كرهائن أثناء التنقل من مكان إلى آخر[10] كما أن المرأة لا تتردد في قتل زوجها إذا ثبتت خيانته[11] وإمعانا في الإدلال بالخصوم فإن الرجال يترفعون عن قتل الأسرى ويضعونهم بين أيدي النساء للتنكيل بهم[12].

2 - **مملكة فاس** : وتنقسم بدورها إلى سبعة أقاليم سبق ذكرها. ورد وصف النساء بشكل خاطف في بعضها بينما تم التركيز على إقليم فاس وخاصة على مدينة فاس العظمى التي قسمها الوزان إلى قسمين : تحدث في القسم الأول عن منتزهات النساء وحماماتهن، وعندما ذكر الفنادق أشار إلى بعض ساكنتها من الرجال المغنجين الشبيهين بالنساء وإلى أخلاق زوجاتهم الشبيهة بأخلاق المومسات في مواخير أوربا، كما بهذه الفنادق باغيات مرتزقات[13].

وفي سوق خيط الكتان تجلس النساء في رواقين لبيعه، وبهذا السوق كثير من النساء يختصمن في غالب الأحيان ويتحول سبابهن إلى عراك وقذف بأشنع ما يمكن الشتائم فيضحكن الحاضرين.

أما القسم الثاني فخصصه الوزان لشرق المدينة، ويصف فيه طريقة لباس النساء والعادات المتبعة في الزواج، وطريقة البكاء على الموتى، كما يشير إلى مهنة البغاء، ومهنة العرافة.

فعن اللباس يقول : «لباس النساء جميل جدا، إلا أنهن لا يرتدين في أيام الحر سوى قميص يحزمنه بنطاق لا يخلو من قبح، ويلبسن في الشتاء ثيابا عريضة الأكمام ومخيطة من أمام كثياب الرجال، وعندما يخرجن يلبسن سراويل طويلة تستر كل سيقانهن، وخمارا على

عادة نساء الشام يغطي الرأس وسائر الجسم ويحجبن الوجه كذلك بقطعة قماش لا تظهر منها إلا عيونهن، ويضعن في آذانهن أقراطا كبيرة من ذهب مرصع بحجارة كريمة وفي معاصمهن أساور من ذهب كذلك... وتتحلى نساء غير الأعيان بأساور وخلاخل من فضة»[14].

وفي العادات المتبعة في الزواج يصف الوزان بتدقيق طريقة الزواج، من الخطوبة وقبول الزوج إلى أن تزف العروس لعريسها مرورا بالأفراح التي تقام بهذه المناسبة. وإذا اتفق أن العروس لم تكن بكرا ردها الزوج إلى أبيها وأمها وفي ذلك عار كبير عليهما، لاسيما وأن جميع المدعوين ينصرفون دون أكل[15].

كما أن حفل الزواج يكون أقل أبهة إذا سبق أن كانت العروس متزوجة.

ويميز الوزان في طريقة البكاء على الميت بين العامة والأعيان، بحيث ترتدي العاميات لباسا خشنا وتلطخن وجوههن بسواد القدور وتخدشن صدورهن وخدودهن حتى يسيل منها الدم بغزارة، وتنتفن شعورهن نائحات مولولات، ويدوم ذلك سبعة أيام، وثلاثة أيام بعد الأربعين. أما الأعيان فحزنهم أخف، يكون موتاهم دون ندب أو خدش، ولا تسير النساء في موكب الجنازة ولو كان الميت أبا أو أخا[16].

ويقول المؤلف عن مهنة البغاء : «أن هناك دور عمومية تمارس فيها البغايا مهنتهن بثمن بخس تحت حماية رئيس الشرطة أو حاكم المدينة، كما يتعاطى بعض الرجال دون أن يثير غيظ البلاط مهنة "البغاء" فيتخذون في بيوتهم نساء عاهرات وخمورا يبيعونها...»[17]

وعن مهنة العرافة يقول : «أن هناك نساء يوهمن العامة أنهن يرتبطن بصداقة مع شياطين من أنواع مختلفة فيبتزن بذلك أموال السذج. أما الناس المستقيمون العارفون فيسمون هاته النسوة المخادعات بالمساحقات اللواتي تمارسن عادة شنيعة مع الحسنوات اللواتي يأتين لاستشارتهن، مدعيات أن الشيطان أو الروحاني يرغب في ذلك... وسرعان ما يعملن على إقناع الزوج الأبله بأن زوجته سكنها شيطان وأنه إذا كان حريصا على صحتها فلابد له من أن يسمح لها بالانتساب إلى طائفة العرافات والعمل معهن بحرية، فيصدق الزوج الغبي ذلك ويقبل، بل يصنع وليمة فخمة لجميع العرافات بحضور جوق من "كناوة"، ثم يترك الرجل زوجته تذهب إلى المغامرة. لكن هناك من الأزواج من يخرجون الأرواح من أجسام نسائهم بضربات عصي قوية، ومن يتظاهرون بأنهم أيضا أصابهم مس من الشيطان فيخدعون العرافات مثلما خدعن نساءهم»[18].

أشار الوزان كذلك إلى حرفة النساء في بني منصور بإقليم الريف وإلى عدم وفائهن لأزواجهن[19].

أما في جبل مَرْنيسة من نفس الإقليم فتحدث عن رد فعل المرأة المهانة من طرف زوجها

قائلا : «.. كل امرأة أصابتها إهانة من زوجها مهما كانت ضئيلة، فرت إلى الجبال الأخرى تاركة أولادها وتزوجت من رجل آخر. وهذا هو السبب الذي يجعل الرجال في الغالب يحملون السلاح وتكون بينهم مشاجرات دائمة. وإن جنحوا للصلح فلابد أن يدفع من تبقى المرأة عنده للزوج الأول ما أنفقه في زواجه، وهم متشددون في هذا الأمر، ولهم قضاة مختصون منهم، بحيث لا يكتفون بسلخ الخصوم المساكين ولكن ينتزعون قلوبهم»[20].

ويصف المؤلف نساء أربع مدن من مدن اقليم الحوز البالغ عددها ثلاثون مدينة جبلية، ويخص بالوصف دونية المرأة من حيث عدم استشارتها فيمن سيكون شريك حياتها حتى وإن كانت هذه المرأة من علية القوم، وذلك مثلا ما قام به ملك فاس "محمد الشيخ" من تزويج اثنتين من بناته باثنين من أبناء أمير دبدو ـ الذي ثار عليه وطلب العفو ـ دون استشارتهما. أو النيل من المرأة جنسيا من طرف من لهم بعض النفود دون كبير عناء مثل ما حدث مع بعض فلاحات بني يَسْتيتن[21] كما يصف اللباس والخلقة والعمل في نسج الصوف.

خاتمة.

تجدر الإشارة في خاتمة هذه المداخلة إلى أن هذا المؤلف وما قدمه من مادة دسمة عن أحوال النساء في المغرب، دليل ساطع على قيمته كمصدر، وقد فرق فيه الوزان بين المشاهد والمروي. فنجده يعني في وصفه للمرأة بخلقتها، وخلقها، ولباسها، وعاداتها، وتقاليدها، ووظيفتها، وخيانتها لزوجها، ونظرة المجتمع إليها. ورغم أنه أغفل ذكر النساء في كثير من القرى والمدن بما فيها بعض المدن الكبيرة والمهمة آنذاك، مثل : مراكش، والرباط، وسلا، والمعمورة، والعرائش، والقصر الكبير، وتطوان، ومليلية، وگرسيف، وتازة... فإن ما جاء به مؤلفه من معلومات كافية تعطينا نظرة تمكننا من المقارنة بين الكيفية التي كانت تحيا بها النساء المغربيات في الفترة التي تحدث عنها، وكيفية حالتهن في نفس المنطقة في الفترة الراهنة، فنستخلص من ذلك أن لا تغييرا يذكر في بعض مظاهر الحياة بين النساءين، إذ هناك بعض المظاهر التي سجلها الوزان لازالت متواجدة في وقتنا الحالي مثل : عادات توديع الميت بالبكاء والعويل وخدش الصدور والخدود ونتف الشعر... والإيمان والتعامل مع العرافات، وسقي الماء وجلب الحطب ورعي الماشية...

كما أن المؤلف يبقى ـ كما كتب المترجمان ـ نزيها ومحايدا في كل ما كتب غير متأثر بعاطفة قرابة أو دين أو وطن، نجده يمدح مكانا وقوما من جهة ويذم نظيرهما في جهة أخرى تبعا لما شاهد وعرف وسمع. فالأرض هناك طيبة والنساء جميلات أنيقات عفيفات، وهناك رأض مجدبة تفوح من بيوتها الرواح الكريهة ويسكنها لصوص فتاكون أو أشقياء حفاة عراة، ونساء قبيحات أو فاجرات.

الهوامش

(1) نذكر هنا فقط بعض الرحالة عبر عصور مختلفة من التاريخ، أمثال هيرودوت، وحانون، والمسعودي، وابن جبير، والمقدسي، والادريسي، وابن بطوطة، والوزان، وهنري الملاح، وكريسطوف كولمبوس، وفاسكو دي جاما، وكوستو...

(2) ينتسب الحسن بن محمد الوزان الفاسي إلى قبيلة بني زيان الزناتية، عاشت أسرته مدة في الأندلس، وولد هو بمدينة غرناطة سنة 888 هـ/1483 على الأرجح، انتقل مع أسرته صغيرا إلى فاس، ودرس على الكثير من علماء القرويين وعلى رأسهم الإمام محمد بن غازي. أسند إليه سلطان فاس محمد الوطاسي - على حداثة سنه - مهام سياسية خطيرة مكنته بالإضافة إلى النشاط الدبلوماسي والتجاري لأسرته من القيام بعدة رحلات داخل المغرب وخارجه. وقد وقع أسيرا في الرحلة التاسعة - وهو عائد إلى المغرب من سفره إلى ليبيا وتونس - في أيدي القراصنة الإيطاليين قرب جزيرة جربة، وأخذوه إلى نابولي، ثم قدموه هدية إلى البابا ليون العاشر في روما الذي سر به فتوثقت الصلة بينهما، وتظاهر الوزان بالتسمح وحمل اسم مالكه وحاميه فصار يدعى (Jean-Léon L'Africain) أو يوحنا الأسد الافريقي.

(3) يمثل كتاب وصف افريقيا القسم الثالث من كتاب الجغرافية العامة الذي ترجمه الوزان إلى اللغة الإيطالية أو اعتمد عليه في إنشاء وصف افريقيا بالإيطالية، وأتمه في مدينة روما عام 933 هـ/1526 م، وقد ترجم هذا الكتاب إلى عدة لغات (اللاتينية - الهولندية - الألمانية - الفرنسية). وعن الترجمة الفرنسية الحديثة التي قام بها الطبيب الفرنسي إيبولار سنة 1949 ونشرها معهد الدراسات العليا بالرباط سنة 1956 في جزئين اعتمد الاستاذان الجليلان : محمد حجي، ومحمد الأخضر في ترجمة وصف افريقيا وإرجاعه إلى أصله العربي.

(4) نساء اقليم حاحا.

(5) نساء اقليم تادلا.

(6) نساء جبل دادس باقليم تادلا حيث يقول فيهن الوزان : «... النساء كريهات المنظر كالشياطين لباسهن أسوأ من لباس الرجال وحالتهن أقبح من حالة الحمير لأنهن يحملن على ظهورهن الماء الذي يستسقينه من العيون والحطب الذي يحتطبنه من الغابة دون أن يسترحن ولو ساعة من نهار».

(7) منطقة بإقليم تادلا.

(8) خلف عمه القائد أحمد أميرا على آسفي بقرار من الحكومة البرتغالية في شتنبر 1498 م. وكانت هذه المدينة خاضعة للحماية البرتغالية قبل 1481 م.

(9) هو أبو زكرياء يحي بن محمد بن تعففت.

(10) وقع ذلك في إقليم حاحا حسب رواية الوزان.

(11) ذلك مثلا ما قامت به زوجة عمرو السياف - صاحب قُليعة المريدين باقليم حاحا - عندما وجدته يضاجع ابنة لها من زوج آخر.

(12) وقع ذلك في جبل سگيم باقليم تادلا حسب رواية الوزان.

(13) صفحة، 232.

(14) صفحة، 252.

(15) صفحات : 254 - 255 - 256.

(16) صفحتي : 258 - 259.

(17) صفحة 247.

(18) صفحة 263.

(19) «... تذهب نساؤهم خلف قطعان ماعزهم، ويقمن بالغزل في أثناء ذلك، وليس فيهن واحدة وفية لزوجها».

(20) صفحة 334.

(21) تجد الحكاية بصفحتي 359 و 360.

المرأة وتحولات الفترة المعاصرة والراهنة

أثر التدخل الأجنبي على المرأة المغربية في القرن 19[*]

ذ. فاطمة العيساوي

بادئ ذي بدء لابد من إثارة بعض الملاحظات. وأبدأ بملاحظة أساسية وهي لماذا تاريخ المرأة؟ والبحث في تاريخ المرأة الآن؟ هل لأن الحركة النسائية قد ازدهرت بالمغرب وكثر الحديث عنها؟ هل لوضعية شاذة غير عادلة، وغير منصفة تعيشها المرأة؟ أم هناك تأثير لتيارات أو لتأثيرات خارجية جاءت بفعل ظهور الاهتمام بالكتابة في التاريخ النسائي على مستوى عالمي؟ لاشك أن كل هذه جميعها ساهمت ودفعت الباحثين والمهتمين في المغرب إلى ضرورة الاهتمام بهذا النوع من التاريخ، وللتذكير بالنسبة للجمهور غير المختص أقول بأن هذه الندوة مع ندوة أخرى أجريت بنفس الأسبوع بالقنيطرة تعتبر أول مبادرة في المغرب للاهتمام بتاريخ المرأة، وهذا ما يعطي الأهمية الكبيرة لهذا اللقاء الذي سوف يدفعنا إلى طرح بعض الإشكالات وأيضا محاولة ترصد مدى استعدادنا ومدى إمكانياتنا لولوج هذا النوع من التاريخ الذي يختلف تماما عما تعودناه من أنواع التاريخ السائدة سواء منها التاريخ الرسمي أو التاريخ الاجتماعي بالنسبة للمدن أو حتى في البوادي.

إذن نحن الآن بصدد نوع جديد من التاريخ وبالتالي فالتحسيس بهذا النوع من التاريخ وإثارته يعتبر مكسبا في حد ذاته، هذا بالنسبة للملاحظة الأولى الملاحظة الثانية وهي متعلقة بالكتابة حول المرأة في القرن 19. من خلال قراءاتي المتواضعة لم ألمس تواجدا كبيرا في الاسطوغرافية المغربية للمرأة، عكس ما لاحظناه بالنسبة لكتابات العصر الوسيط، أو بالنسبة لكتابات الفترة الحديثة. فالكتابة حول المرأة أو إثارتها قليلة نسبيا في الاسطوغرافية المغربية في الحوليات مثلا عند الناصري أو عند ابن زيدان في الاتحاف والعز والصولة أو عند داوود الذي

(*) تم سحب هذا العرض من شريط سمعي.

تحدث خصوصا عن الحياة الاجتماعية للمرأة التطوانية، أو عند المختار السوسي في كتابه المعسول. إذن هناك إشارات فقط بالمقارنة مع حجم هذه المؤلفات وبالمقارنة مع نصيب الأحداث الأخرى من تاريخ المغرب في هذه الكتابات، ونفس الملاحظة تنطبق حتى على الكتابات الأجنبية، فالكتابات الأجنبية في القرن 19 حول المرأة عبارة عن مقالات، ليس هناك كتاب حول المرأة هناك مقالات إما لشارل دوفوكو في كتابه Reconnaissanse du Maroc أو بالنسبة لميشو بيلير في مقاله عن نساء القصر السلطاني، أو بعض كتابات لوگلي... إذن هناك مقالات متناثرة إما في المجلات الاستعمارية أو في بعض المؤلفات. إذن نخرج من هذا بأن هناك فراغ كبير فيما يخص الكتابة أو حتى إثارة قضية المرأة أو موضوع المرأة في كتابات القرن 19.

هذا الفراغ تملؤه مصادر أخرى هي الوثائق بمختلف أنواعها سواء منها الوثائق المخزنية أو الوثائق الخاصة من عقود زواج أو حوالات حبسية أو أجوبة العلماء، وهناك أيضا الوثائق الأجنبية المتواجدة في الدول التي كانت لها علاقات مع المغرب خلال القرن 19 إذن هاتين الملاحظتين الأساسيتين أذكرهما لتحديد الإمكانيات المتاحة للتطرق لهذا الموضوع الذي نحن بصدد معالجته من خلال هذه المداخلة.

بالنسبة لهذا الموضوع، أقول بأن الوثائق المتواجدة حوله هي كثيرة ومتنوعة بالنسبة للنصف الثاني من القرن 19، أما بالنسبة للنصف الأول من هذا القرن، في عهد مولاي عبد الرحمان، الوثائق تكاد تكون منعدمة فيما يخص أثر التدخل الأجنبي على المرأة، ولهذا سوف نتحدث عن أثر التدخل الأجنبي فيما يخص المرأة في النصف الثاني من القرن 19، هذا بالنسبة للإطار الزمني، أما الإطار المكاني فهو السواحل المغربية لطبيعة المرحلة باعتبار أن التواجد الأجنبي كان في البداية في السواحل ثم فيما بعد توغل في الداخل. إذن في القرن 19 التواجد الأوربي كان موجودا بشكل كثيف في السواحل وبالتالي تأثير التدخل الأجنبي سنلاحظه أكثر في المراسي وفي المناطق الساحلية، إننا عندما نتحدث عن التدخل الأوربي في المغرب خلال القرن 19 نتصور جميعا أن هناك جيشا من الأوربيين ـ الجيش طبعا بمعنى الكثرة ـ قدموا إلى المغرب بمفردهم بدون أسرهم وبدون حضارتهم، فلاشك أن هؤلاء الأوربيين الذين اتوا إلى المغرب في هذا القرن، قد جاؤوا صحبة نسائهم وبناتهم وأصبحت المغربية تشاهد نموذجا جديدا، وغريبا عليها لا من حيث اللباس أو العادات أو نمط العيش. فهل كان لهذا انعكاس على المرأة المغربية؟ خاصة بالمناطق الساحلية، وهل كانت هناك لهذا التدخل بدايات وإرهاصات لما سوف تعرفه المرأة المغربية فيما بعد؟

إذن سأبدأ الحديث عن أثر التدخل الأجنبي، وأبدأ بالانطباعات الأولى لهذا الأثر، وعنونته بالبدايات الأولى، بالفعل جاء القناصل والتجار رفقة نسائهم وتتحدث الوثائق عن

دخول السفراء والقناصل إلى بيوت رجال المخزن وعن انطباعات رؤية نساء المخزن للأوربيات، ففي مناسبة قدم فيها جون دريموندهاي إلى فاس واستضافه الحاجب أحمد بن موسى في بيته، فكتب هذا الحاجب إلى عمه عبد الله بن أحمد رسالة يدعوه فيها إلى إرسال نسائه أي نساء الحاجب للفرجة على الأوربيات القادمات، وقد جاء في هذه الرسالة : «سيدنا العم، وبعد ؛ فإن من عندك من أهل دارنا بالدار نحبك أن توجههم الليلة ولابد بارك الله فيك لأن النصارى على نية المجيء عندنا فلا نحب الفرجة ونسائك تفوتهم ومنه فإنهن يوم توجيههن لكريم حضرتك طلبن ذلك منا وألحن فيه». هذا رأي وموقف مغربيات من الخاصة أي من الأعيان في نهاية القرن 19 وهذا الموقف طبعا تجاه الأوربيات، وإذا اعتبرنا رؤيتهن للنسوة الأجانب مثارا للفرجة، فهل يمكن أن نعتبر أن هذه الرؤيا كانت مثارا للفرجة وشيئا غريبا عليهن، وكيف نفسر إلحاحهن على رؤية هؤلاء الانجليزيات. هل كان ذلك من أجل التسلية أو من أجل الإعجاب بهن؟ كما أن التجار المستقرين بالمراسي أخذوا يترددون على البوادي المحيطة بها صحبة نسائهم بقصد النزهة مما جعل السلطان مولاي الحسن يصدر أمره بمنعهم من ذلك ولا يهمنا دافع المنع بقدر ما يهمنا أن المرأة الأوربية قد وصلت إلى البادية المغربية وأن العامية بدورها أخذت تشاهد نموذجا جديدا عليها من الناس، ولاشك أن ذلك سيترك في نفسيتها وذهنيتها انطباعا ما. إذن كانت هناك انطباعات أولية لوجود الأجنبيات بالمغرب. مجال آخر يظهر فيه أثر التدخل الأجنبي بشكل واسع وهو مجال الحماية الفردية أو القنصلية التي أفردت لها كتابات كثيرة في اسطوغرافية القرن 19، وبالنسبة لغير المختصين أقول أن الحماية الفردية هي نوع من الحصانة ـ القضائية والمالية كان يمنحها الأجانب للمغاربة، وبالتالي كانوا يخرجون عن سلطة المخزن. يلاحظ أثر الحماية الفردية على المرأة في مجالين أولا، دخولها في الحماية بحيث نلاحظ أن المرأة المغربية كانت تدخل في الحماية إما بطريق غير مباشر باعتبار أن زوجها محمي، أو تدخل بطريق مباشر بالدخول في حماية دولة ما، ومثلا لدي لائحة بعض المحميات في طنجة منهن من دخل إلى الحماية مباشرة وكن يعملن خادمات في بيوت القناصل، ومنهن من دخلن بطريق غير مباشر باعتبار أن أباءهن يعملون لدى الأجانب، إذن دخلت المرأة إلى الحماية الفردية بالشكلين معا، وهناك من النساء من كن يتحايلن على الدخول إلى الحماية الفردية، رغم أنها ليست من حقهن وتحدثت الوثائق عن هذا بكثرة الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل هل لدخول المرأة في الحماية الفردية هدف هو الحصانة المالية والقضائية؟ أم أنها كانت تسعى إلى الحصول على الحصانة الاجتماعية؟ هل لدخول المرأة في الحماية مدلول آخر غير المدلول للحماية بالنسبة للرجل؟ أيضا يظهر أثر الحماية الفردية على المرأة في كونها سقطت ضحية لتجاوزات المحميين وتجاوزات المحميين معروفة لدى الكثير في مجالات متعددة ولكن نجهلها بالنسبة للمرأة فمثلا نلاحظ أنها كانت تتعرض للاغتصاب ومن أمثلة ذلك، يهودي في الصويرة اعتدى على فتاة وفض بكارتها كما جاء في إحدى الرسائل الموجهة إلى الطريس من طرف مولاي الحسن.

فقد أخبر عامل الصويرة أن يهوديا في حماية إيطاليا اسمه اسحاق بن سلام بن حسو كان نفي من الثغر المذكور في ولاية من قبله على إذايته للناس وتعرضه لمحارم المسلمين وافتضاضه بكرا مسلمة. أيضا تجاوزات المحميين تجلت في الاعتداءات المتكررة على نساء مسلمات، هناك أيضا عدة وثائق في هذا الموضوع أوردها عبد الوهاب بن منصور في مجلة الوثائق، وأيضا هناك وثيقة أوردها نهليل في رسائل شريفية وكذلك هناك وثيقة أوردها محمد التازي في كتابه رسائل مخزنية، إذن هناك اعتداءات متكررة على النساء وأشهرها الاعتداء الذي تعرضت له امرأة في فاس أدى إلى حدوث فتنة وموت يهودي وسجن جماعة من التجار أو الحرفيين وعزل سعيد فرجي باشا فاس الجديد وتولية العربي ولد ابا محمد، هذا طبعا من نتائج هذا الاعتداء المشهور الذي كان في 1885.

طبعا هناك عدة صور لتجاوزات المحميين ضد المرأة، فمثلا ضياع حقوق المرأة من جراء المخالطة، فعندما يكون زوج المرأة أو ابنها مخالطا ويتوفى، تلقائيا أملاكه تنتقل إلى السيد الحامي، وهناك عدة أمثلة على ذلك خصوصا في مدينة أزمور والجديدة. مجال آخر يظهر فيه أثر التدخل الأجنبي على المرأة وهو الجانب الأخلاقي، وجميعا نذكر أغنية السلاوي التي تتحدث عن انتشار الدعارة بفعل الإنزال الأمريكي في المغرب، ونفس الظاهرة تلاحظ في الوثائق من خلال التواجد الأوربي بالسواحل المغربية فتتحدث عن استفحال الدعارة بشكل كبير خصوصا في مدينة الرباط، في هذه المدينة، جعل شخص انجليزي مكانا مخصصا للدعارة، وأيضا اسباني آخر فتح ماخورا في مدينة الرباط لتحريض النساء على الفساد، وهناك وثيقة تبرر دافع عدد من المغربيات لتعاطي نشاط الدعارة، وهذه الوثيقة تتعلق بانتشار الدعارة بمدينة الجديدة، بحيث كتب السلطان إلى أحرضان، نائب برگاش، كتابا يقول فيه : «فقد أخبر عامل الجديدة الطالب محمد الجراري بأن النساء الشابات بالجديدة احتازهن النصارى وتجارهم...وانبنت على ذلك مفسدة عظيمة ومنكر فاحش لا يحل السكوت عنه ولا إقرارهم عليه، وكان أمرنا بالسبب الداعي إلى ركون النساء لهم وبأن يقطع ذلك الفساد وتحسم مادته، فأجاب بأن السبب في ذلك هو أنهن لما اشتد بهن الحال زمن المسغبة لا أعاد الله شؤمها على المسلمين انتهز النصارى فيهن الفرصة وصاروا يحوزنهن لأجل الاضطرار الذي لحقهم». إذن فالوثيقة تبرر تعاطي فتيات بعض المراسي للدعارة بسبب فقرهن وحاجتهن، كذلك يظهر أثر التدخل الأجنبي على المرأة في مجال آخر، وهو محاولة نشر وإدخال بعض الأفكار والمعتقدات الجديدة على المرأة، أولا محاولة التنصير، بحيث في نهاية القرن 19 نشطت البعثات البروتستانتية بصفة خاصة لنشر المذهب البروتستانتي في المغرب وللتنصير بالمغرب، وتعبر الوثائق عن هذا النشاط بمحاولة نشر الدين الجديد، ومن أمثلة ذلك بعض المحاولات التي ظهرت في مدينة الرباط وأيضا في فاس، لأول مرة نجد الحديث عن امتداد الأثر الأجنبي على

المرأة في منطقة داخلية، وطبعا السبب واضح لأن فاس كانت عاصمة، إذن نشاط التنصير ازدهر أو ظهر في هذه الفترة بشكل كبير، فنجد مثلا بالرباط كانت الراهبات يعترضن النساء المتوجهات إلى القبور بالعلو ويحاولن تنصيرهن وإدخال بعض المعتقدات المسيحية إليهن. وأيضا من الأفكار التي حاول الأجانب إدخالها إلى المغرب - وقد يبدو الأمر غريبا - محاولة إدخال فكرة الحرية إلى النساء المغربيات في القرن 19. والوثائق تتحدث عن اتصال الأوربيات بالمغربيات وعن إفسادهن عن أزواجهن بالحرية ونحوها، هذا الاستغراب سرعان ما انزاح بالنسبة إلي، عندما وجدت الناصري بدوره يتحدث عن نفس الفكرة عن محاولة ممارسة أو إدخال فكرة الحرية إلى النساء المغربيات، كذلك يظهر التأثير الأجنبي في مجال آخر يتعلق بشغل المرأة أو عمل المرأة، ففي القرن 19 بدأت الظاهرة التي عرفت في القرن 20 عمل المغربيات في الدور لدى الأوربيين، هذه الظاهرة بدأت في القرن 19 وارتبطت لدى المخزن بالفساد، ولذلك أصدر ضابطا ينظم عمل المغربيات في دور الأجانب ومنع غير الأرامل من العمل في دور الأجانب، لأنه قال بأن كثيرا من المغاربة قد طلقوا زوجاتهن بسبب ذلك. كذلك فيما يخص عمل المرأة في القرن 19 هناك مستجد ظهر في هذه الفترة وهو دخول آلة الخياطة إلى المغرب في نهاية القرن 19 وبدأت تظهر بعض المعامل أو منيفاكتورات تشغل بعض المتعلمات خصوصا من اليهوديات يعملن ويتلقين معونة يومية من طرف المخزن، هذا من جهة، إذن ظهرت المنيفاكتورات وأيضا آلة الخياطة أثرت على المرأة في تحسين مستوى حرفتها وأيضا معيشتها، يتحدث لوتورنو - الذي له كتاب عن فاس قبل الحماية - عن وجود عدد من الخياطات المسلمات واليهوديات اللائي كن يحسن الخياطة بالآلة، إذن استعمال الآلة بالنسبة للمرأة بدأ منذ هذه الفترة. كذلك يظهر أثر التدخل الأجنبي في مجال آخر هو الاسترقاق، طبعا نعلم جميعا أن المواثق الدولية قد حرمت الاسترقاق منذ أواخر القرن 19 باتفاقية برلين 1885، واتفاقية بروكسيل 1890. إذن حرم الاسترقاق نظريا على المستوى العالمي، وبقي طبعا الاسترقاق موجودا في المغرب والوثائق تتحدث كثيرا عن وجود الإماء، وعن وجود تجارة الإماء، وعن استرقاق الحرات، وعتق الإماء الخ، المهم أن الظاهرة بالنسبة للمغاربة عادية وموجودة، ولكن بالنسبة للأجانب هناك قوانين تحرم الاسترقاق عليهم، ولكن مع ذلك نلاحظ بأن الأجانب مارسوا الاسترقاق في المغرب ضد المغربيات بحيث تذكر الوثائق تهافتهم على الحصول على الإماء إما بالشراء بشكل مباشر أو بالحصول على الإماء بأساليب ملتوية، من أمثلة ذلك رسالة إلى قاضي فاس من طرف مولاي الحسن : «وصل جوابك عن ما بلغ علمنا من أن أهل الحماية يشترون الإماء ويولونها للنصارى ببحثك في ذلك فتحقق عندك أن أمتين عند بعض النصارى إحداهما اشتراها جديري طباخ، والثانية عند امطير السبنيولي كان حازها في المسغبة وقيل أنه اشتراها من بعض أقاربها وذكر من كان يخدم معه أنها كانت مرهونة عنده من بعض أهل البادية في 15 ريالا وكانت صغيرة وهي لا تقرب 15 سنة». المهم أن

الأجانب كانوا يحللون لأنفسهم الاسترقاق في أرض المغرب رغم أنه كان محرما عليهم في بلادهم، وأيضا كان الأجانب يحصلون على الإماء عن طريق التهريب، يهربون الإماء خارج المغرب إما إلى انجلترا أو إلى اسبانيا بصفة خاصة.

أيضا هناك نقطة أخرى يظهر فيها أثر التدخل الأجنبي على المرأة في القرن 19 هي بداية ظاهرة الزواج بالأجنبيات المعروفة حاليا، فقد بدأت منذ منتصف القرن 19 في المغرب وذلك عن طريق زواج شريف وزان بانجليزية تدعى إميليكي، وتتحدث الوثائق عن كيف التقى بها وعن وصولها إلى المغرب، وجاك كايي في هسبريس عدد 1944 يورد عقد زواجها ولها كتاب عن حياتها في المغرب وعن اندماجها في المغرب يعرف بـ My life story ، طبعا لا أقول هذه البداية وأضع خطا على البداية، ولكن بالنسبة للوثائق في هذه الفترة تتحدث عن هذه الظاهرة التي ستستفحل فيما بعد. هذه بصفة عامة خلاصة لبعض المجالات التي أثر فيها التدخل الأجنبي على المرأة وسأحاول أن أنهي هذه المداخلة ببعض الملاحظات :

الملاحظة الأولى وهي أهمية الوثائق المخزنية كمصدر من مصادر التأريخ للمرأة المغربية، فإن كانت لا تغطي تاريخ هذه المرأة بصفة عامة فإنها تقدم أرضية للباحث وتتيح له طرح الأسئلة مما يدفعه إلى محاولة البحث ومحاولة التوسع بواسطة وثائق ومصادر أخرى، أيضا الملاحظة الأخرى وهي أن إرهاصات التحول الذي تعرفه المرأة حاليا قد ظهرت منذ وقت مبكر خلال القرن 19، والأمثلة على ذلك كثيرة. الملاحظة الثالثة، هناك جوانب كثيرة مغمورة من تاريخنا تقتضي البحث والتنقيب عنها مثلا هناك تصور سائد أن فترة القرن 19 قد استهلكت وقد أصبحت معروفة، ولكن بتوغلنا في البحث نكتشف بأننا لا نعرف شيئا عن الفترة.

في الأخير، أقول بأن البحث في تاريخ المرأة يهمنا في جانب أساسي وإن كنا في هذه المرحلة حاليا لا نستطيع أن نحقق تاريخا حقيقيا للمرأة المغربية بطبيعة هذه المرحلة إذا توصلنا فقط إلى طرح أسئلة وإلى إثارة الموضوع فإنني في رأيي الخاص اعتبر هذا مسألة إيجابية وخطوة أساسية، ولذلك أثمن هذه المحاولة وهذه الندوة التي تسير في نفس السياق.

أخوات الصفا

تنظيم نسائي رائد في تاريخ الحركة الوطنية

ذ. محمد معروف الدفالي

مقدمة.

تأسست منظمة «أخوات الصفا»، في أحضان حزب «الشورى والاستقلال»، وباسم هذا الحزب، وتحت يافطته، كانت تقيم كل أنشطتها، وتمارس عملها. وكان من وراء هذا التأسيس مجموعة من العوامل، منها :

أ ـ السياق العام لحركة التحرر، التي سادت العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ونهضة الحركة النسائية ـ عالميا وعربيا ـ ضمن نفس السياق، بشكل تأثرت به الحركة الوطنية المغربية بكل فصائلها.

ب ـ النزعة الليبرالية الإصلاحية، لدى "حزب الشورى والاستقلال" وإيمانه بالإصلاح الاجتماعي، حيث كان مفكروه يربطون بين قضية المرأة، ومسألة تمدين المجتمع وتحديثه، وينظرون إلى تحرير المرأة، باعتباره جزء من دعوتهم لتوفير الحريات الديمقراطية.

جـ ـ المسألة التنظيمية للحزب، حيث أسس الشوريون، مجموعة من التنظيمات الموازية، لاستقطاب منخرطين جدد، وتأطيرهم، من بينها تنظيمات خاصة بالمرأة، أهمها «جمعية النساء المغربيات»، التي كان مقرها بمدينة الدار البيضاء، و«جمعية أخوات الصفا».

كان زعيم «حزب الشورى والاستقلال»، ومؤسسه، محمد بن الحسن الوزاني، يؤمن بأن «المرأة شريكة الرجل في الحياة الاجتماعية»، وأن «نهضة الأمة برجالها، ونسائها، لا بفريق من أعضائها دون فريق»، لأن «كل نهضة ـ في نظره ـ تقوم على الرجل دون المرأة، إنما هي نصف نهضة»، لهذا طالب بتعليم الفتاة، وفسح المجال لها للمساهمة في الحياة، وفي نهضة المجتمع[1]، وإلى جانبه في الحزب، كان مجموعة من الرجال، ـ بمن فيم بعض خريجي القرويين ـ، متحمسون للدفاع عن قضايا المرأة، مثل : الفقيه محمد بن عبد الله، أحد أعمدة الحركة الوطنية، في تأسيس المدارس الحرة، عموما، وأقسام تعليم البنات بها، على وجه الخصوص، وعبد القادر بن جلون، وعبد الواحد العراقي، وأحمد معنينو، وعبد الهادي بوطالب، وأحمد

بن سودة... وغيرهم. وتجدر الإشارة، إلى أن حماس الشوريين، وتعاطفهم مع قضايا المرأة، لم يقف عند القول أو الكتابة، بل تجاوزه، إلى الحرص على أن تكون، بناتهم وزوجاتهم، بل وأمهاتهم ـ أحيانا ـ ، نموذجا لما كانوا يؤمنون به من مبادئ، ويرفعونه من شعارات تحررية، فدفعوا بهن، إلى تحمل المسؤليات، وحضور اللقاءات والتجمعات، فساهمن في العمل وفي الإرشاد والتوجيه... وكان لهذا الدور العملي ـ إلى جانب العوامل السالفة ـ أثره الكبير، في استكمال الشروط لتأسيس «جمعية أخوات الصفا».

I ـ **التأسيس والتنظيم والأهداف.**

1 ـ **التأسيس والتنظيم** : تم عقد المؤتمر التأسيسي، لمنظمة «أخوات الصفا» بمدينة فاس، بتاريخ الجمعة 23 ماي 1947، بمشاركة وفود تمثيلية نسائية، من مختلف الأعمار، والطبقات الاجتماعية، ومن مختلف مدن المغرب، كما حضرته ممثلات عن «جمعية نساء المغرب»، وكان مغزى اللقاء هو التكتل حول حقوق المرأة، ودورها في النهوض بالبلاد، والمساهمة في تطورها. وكان الحضور في هذا المؤتمر مكثفا، قدرته إحدى المسؤولات، بأكثر من ثلاثة آلاف[2]، وهو رقم لا يهمنا التحقيق فيه كثيرا، بقدر ما تهمنا دلالة الإقبال، فحتى لو كان الحضور نصف الرقم، أو ربعه، فأهميته كبيرة، بالنظر إلى خصوصيات المرحلة.

وقد قررت المؤتمرات، في هذا المؤتمر، تأسيس تنظيم نسائي، أطلقن عليه، اسم «أخوات الصفا»، واتفقن على أن يكون مقره المركزي، بمدينة فاس، وعلى تأسيس فروع، في جميع جهات البلاد، ومدنها الكبرى ـ أساساً ـ، مهمتها نشر مبادئ الجمعية، وأهدافها، والسهر على تنفيذها. كما وافقن بالإجماع على مقررات المؤتمر، وبرنامج عمل، رسم الخطوط العريضة لتصورات المنظمة، اعتبرنه وسيلة، تساعد المرأة المغربية على «أن تخرج من الظلمات إلى النور، وأن تخطو في طريق المعرفة والتقدم»[3]. وتم ختم اللقاء بتحرير توصيات، التزمت الفروع بالسهر على تنفيذها، والالتزام بها.

لقد خلف المؤتمر التأسيسي، لجمعية «أخوات الصفا» ـ باعتباره أول مؤتمر نسائي بالمغرب ـ صدى كبيرا، في الأوساط المهتمة، وعلى أعمدة الصحافة العربية والافريقية، كما لاقت مقرراته نوعا من الاستحسان والتشجيع، والإقبال التدريجي على التطبيق[4]. فكان هذا أحد العوامل الأساسية، وراء عقد المنظمة مؤتمرها الثاني، بتاريخ 12 ـ 13 دجنبر 1948، في أفق تعميم التجربة وتطويرها، ومثل المؤتمر الأول، تم عقد هذا المؤتمر بفاس، بحضور نسائي مكثف، ضم ممثلات الجمعية، عن كل الفروع، خاصة فرعي مكناس، وسلا، اللذان كانا أنشط الفروع، كما حضرته ممثلات عن «جمعية النساء المغربيات». وبعد يومين من تدارس الأوضاع والآفاق، خرجت المؤتمرات بمجموعة مقررات، اعتبرت متقدمة، مقارنة مع مقررات المؤتمر الأول. وفي شهر يونيو 1951، عقدت الجمعية، مؤتمرها الثالث، الذي أولى المسألة التنظيمية، أهمية كبرى، سواء على المستوى المركزي، أو على مستوى الفروع، حيث طرحت ضرورة توسيع دائرة

المكتب المسير للجمعية، وتوزيع المسؤوليات، وتم تعين مكتب مؤقت، أنيطت به مسؤولية السهر على انتخاب المكتب الإداري الجديد، الذي جاء مشكلا من سبع عشرة عضوة[5]، وكانت نتائج هذا المؤتمر ملموسة، على المستوى التنظيمي، حيث تضاعف نشاط الجمعية، وتطورت علاقة المركز بالفروع، فانعكس ذلك على الانخراط، والتعاطف مع الجمعية، بتصاعد وثيرة الالتحاق بها، وكذا التعلق بمبادئها وبرامجها[6].

وفي نفس السياق التنظيمي، كان الانفتاح على التنظيمات النسائية الأخرى، ـ داخليا وخارجيا ـ ، واردا في ممارسات الجمعية، فارتبطت بعلاقات تعاون وتعارف مع تلك الجمعيات، إذ تبادلت المراسلات ـ مثلا ـ مع «فاطمة نعمت راشد»، رئيسة الحزب النسائي الوطني بمصر، ولبث من خلالها، دعوة التضامن مع القضية المصرية، وقضايا الشرق عموما[7]، ومع جمعية «نهضة المرأة المسلمة»، التي كان مقرها الرئيسي، بمدينة تلمسان بالجزائر[8]...

أما هوية الجمعية، فحددتها عضواتها في كونها، تمثل النهضة النسوية بالمغرب، وأنها جزء من الحركة الوطنية «تحمل قسطها من رعاية القافلة، التي تسير نحو هدف الأمة الأسمى، والسير بها إلى مرماها الأبعد»[9] وأنها جمعية «تمثل الحركة النسوية الاصلاحية»[10].

2 ـ **الأهداف**: سجلت «أخوات الصفا» أن المرأة المغربية، في فترة الحماية كانت تعيش عيشة بدائية، لا تراعى لها حرمة، ولا حقوق، وتتخبط في ظلام من الجهل، وبحر من الإنحطاط[11]، وأن وضعيتها تخالف العصر، وتتناقض معه، بإقصائها عن ميادين العمل النافع، وإقصاء رأيها، وجعلها آلة صماء في يد الرجل، يديرها كيفما شاء، وأنى أراد[12]. وأرجعت عضواتها، مسؤولية الوضعية إلى ثالوت الجهل، والخرافات والأوهام، والعسف والإرهاق[13]»، إضافة إلى مجموعة من الآفات التي نتجت، عن انحراف المسلمين عن دينهم، موجهات للوضعية، انتقادات متوالية، من منطلق الإيمان بمركز المرأة في المجتمع البشري، ومواهبها التي تجعلها «سراج البيت وركنه الركين»، والمتحكم في مستوى الأسرة[14]، ودورها في التربية الصحيحة، وبناء عالم السلام والرحمة والمحبة[15]، وكذلك من منطلق الإيمان بسواسية المرأة والرجل، واقتصار أي فرق بينهما، على الأعمال الصالحة[16]. ومن هذه المنطلقات ـ كذلك ـ اعتبرت عضوات الجمعية، المرأة عماد، وركيزة النهوض والتقدم، ومقياس رقي الأمم[17] ورهنن تطور المغرب بمشاركتها[18] وعملها إلى جانب الرجل في كل الميادين.

ولتفجير طاقة المرأة المغربية، وإظهار مواهبها، وقدراتها، دعتها الجمعية إلى إصلاح نفسها، ومسايرة العصر، عن طريق الانعتاق من اسار الماضي، والتخلص من الانحصار في بوثقة المهام المنزلية، وتجاوز ذلك، نحو إبراز الشخصية، ومسايرة الزوج[19] في كل مهام الحياة، والمشاركة في الكفاح من أجل الوطن، الذي ينتظر تضحيات النساء في ميدان القومية[20] وطي المراحل، والتخلص من كابوس الظلم والاستبداد[21]، كما دعت الرجال مساعدة الحركة الإصلاحية

النسائية، وتأييدها، حتى تتضافر الجهود[22] وطلبت منهم فسح المجال لنهضة المرأة، والأخذ بيدها، حتى تؤدي رسالتها في الحياة[23]. وفي كل دعوات جمعية «أخوات الصفا» إلى المرأة المغربية نحو النهوض والنهضة، كانت تجربة المرأة الأوربية حاضرة، باستمرار، كما كانت حاضرة كذلك في الاستشهادات، نماذج المرأة عند الشعوب التي استلهمت التجربة الغربية، واستفادت منها في مجال تحرير المرأة، مثل مصر، والصين، واليابان.

ومن خلال أدبيات الجمعية، ومقالاتها، وخطب عضواتها يمكن إجمال أهداف ومقاصد «أخوات الصفا» في ما يلي :

- الكفاح من أجل تحسين الأحوال الاجتماعية والأخلاقية لجميع النساء المغربيات.
- حفظ كيان المرأة المغربية وصون شرفها وكرامتها.
- الخروج بالمرأة من طورالخنوع والعزلة إلى حياة الحرية والعمل النافع للبلاد.
- مشاركة المرأة في بناء صرح الوطن.
- تمتيع النساء بسائر الحقوق الديمقراطية.
- رفع رأس المرأة المغربية عاليا بين نساء العالم المتمدن.

فمن أجل الوصول إلى هذه الأهداف، وأشباهها نشطت عضوات الجمعية، على المستوى النظري، وعلى مستوى الممارسة والعمل.

II - وسائط العمل.

توسلت جمعية «أخوات الصفا» في عملها، بمجموعة من الوسائط، للتعريف بنفسها، وأهدافها، وتوسيع قاعدتها، وبقدر ما تنوع نشاط هذه الجمعية، تنوعت وسائطها، التي نسوق بعض أمثلتها.

1 - **الصحافة** : خصصت جريدة «الرأي العام» لسان «حزب الشورى والاستقلال»، منذ بداية صدورها، قسما من صفحاتها لمعالجة قضايا المرأة أطلقت عليه اسم «القسم النسوي»، وتراوحت المادة المنشورة بهذا القسم - حسب الظروف والمستجدات - بين تغطية أكثر من صفحة من الجريدة، وبين نصف صفحة أحيانا، فكانت بذلك منبرا صحافيا نسويا مهما، سواء فهمنا الصحافة النسوية، بمعنى كل ما يكتب عن المرأة، أو بمعنى ما تكتبه المرأة عن المرأة. وكانت هذه الجريدة أول من خصصت جزء من صفحاتها، لإسماع صوت المرأة، قبل أن تنسج على غرارها جرائد وطنية أخرى، إضافة إلى أنها جعلت حق الكتابة في المواضيع النسائية، مشاعا بين كل المهتمين بقضايا المرأة، حيث وجهت نداء في ذلك للجميع، وخاصة النساء المثقفات، لبسط آرائهن[24]. أما مواضيع «القسم النسوي»، من الجريدة، فتضمنت مقالات تدافع عن المرأة وحقوقها، وتدعو إلى الارتفاع بمستواها الثقافي والفكري، عن طريق تعرية واقع النساء المغربيات وبسط الآراء المختلفة حوله، واقتراحات طرق تجاوزه، كما اهتمت بالتغطية الصحافية، لكل ما له علاقة بالنشاط النسائي، خصوصا مؤتمرات، وأنشطة جمعية

«أخوات الصفا»، حيث كان هذا «القسم»، أحد أدوات ووسائل نشر مبادئ هذه الجمعية، بل لسان حالها الذي يوسع من عدد متتبعي نشاطها. وقد لاقى «القسم النسوي» من جريدة «الرأي العام»، إقبالا من طرف المهتمين والمهتمات، لدرجة أصبح معها، أحد عوامل انتظار موعد صدور هذ الجريدة، باعتباره مرآة لعمل «أخوات الصفا»، و«منبر الصراحة بالنسبة للفتاة المغربية الناهضة، والميدان الذي تتسابق فيه، وتتبارى أقلام الكاتبات، والدليل الشاهد بتطور المرأة المغربية في ميدان الثقافة والفكر»[25]، وكذلك «مدعاة للتنافس والتسابق بين فروع الجمعية في مختلف البلاد»[26].

ولم تكن مساهمة «القسم النسوي» بجريدة «الرأي العام»، مقصورة على المنافسة والتغطيات بل إنها تجاوزت ذلك، ليصبح صدى ما ينشر به، أحد بواعث اندفاع «كثير من نساء المغرب، إلى الانخراط في جمعية أخوات الصفا»[27] بمعنى أن الجريدة أصبحت أداة استقطاب، ساهمت في توسيع قاعدة الجمعية.

لقد خدمت جريدة «الرأي العام»، قضايا المرأة بنقلها لأخبارها، ومشاكلها، وشؤونها، ونشر المقالات والمناظرات. وتعطي الكتابات التي كانت تنشرها هذه الجريدة، صورة عن اهتمامات المرأة المتعلمة في فترة الأربعينات والخمسينات، والقضايا الأساسية التي كانت تشغل بالها، كما تعطي صورة عن إيمان هذه الجريدة، بدور الصحافة، في التهذيب والارتقاء، وكان اهتمامها بقضايا المرأة، يجرها إلى الاهتمام بقضايا الأسرة والطفل، والبيت، والمطبخ، والأدوية.. ويبدو من خلال ما كانت تنشره «الرأي العام» حول المرأة أن من بين ما تم السعي وراءه، بالإضافة إلى الإصلاح، ومن خلاله، محاولة خلق وعي ثقافي نسائي، والمساهمة في تكوين رأي عام نسائي للدفاع عن حقوق المرأة وبالتالي عن جزء من حقوق المجتمع، ومحاولة تطوير وتعديل مناهج المرأة، وقضاياها، وآرائها بطريقة تشترك فيها المرأة فعلا بالرأي، ولا يبقى ذلك مقصورا على الرجل وحده، وكذلك العمل من أجل استكتاب أقلام نسائية، ونشر النظريات والآراء الجديدة حول المرأة، في أوساط المجتمع عن طريق الترجمات، التي يمكن أن تغذي الحياة الاجتماعية، والجدير بالإشارة، أن أسلوب النساء اللواتي كتبن على أعمدة القسم النسوي بجريدة الرأي العام، كان أميل إلى توظيف الصحافة أداة تحرر، بمعنى أنهن كن مناضلات من أجل قضايا المرأة، كجزء من قضايا المجتمع، ولم يتعاطين الصحافة كمهنة، ولعل هذا من الأسباب التي أصبغت على مقالاتهن نوعا من الحس التربوي.

2. **وسائط أخرى** : إلى جانب «القسم النسوي»، بجريدة «الرأي العام» الذي كان أهم وسيلة، للدعاية، وتبليغ الأهداف بحكم قدرة الصحافة على الوصول إلى أماكن قاصية، استعملت «أخوات الصفا»، وسائل أخرى للتعريف، بمقاصدها، ونشر مقرراتها، واستقطاب المزيد من المناصرات والمناصرين لها، من بينها :

أ ـ المؤتمرات : حيث كانت الجمعية تحرص على استدعاء أكبر عدد ممكن من النساء

للحضور، كما كانت تحرص على فتح نقاشات مباشرة بين الحاضرات في قاعة المؤتمر، لترسيخ الفكرة والاقتناع بها، قصد إمكانية نشرها في الأوساط التي لم تحضر المؤتمر.

ب ـ اللقاءات والاجتماعات : التي كانت تعقدها عضوات الجمعية، على المستوى المركزي، أو على مستوى الفروع وكانت تلك الاجتماعات واللقاءات، تتم في مقرات «حزب الشورى والاستقلال»، وفي منازل عضوات الجمعية، أو منازل بعض أعضاء الحزب، وفي أبهاء المدارس الحرة التابعة للشوريين، فمنذ تأسست الجمعية، أبلغ الفقيه محمد بن عبد الله، عضواتها، بأن مدارسه، ومدارس زملائه، رهن إشارة «أخوات الصفا»، للاستفادة منها في الاجتماعات واللقاءات[28].

جـ ـ أنشطة الفروع : كانت فروع الجمعية تنظم بين الفينة والأخرى، أنشطة في شكل احتفال بمناسبات، مثل مناسبة عيد المولد، ومناسبة نهاية السنة الدراسية، وكانت هذه الأنشطة تقام بالمنازل، والدور، أو بساحات المدارس الحرة، وتتخللها أنشطة أدبية، وفنية، وسياسية، تلقى فيها الخطب، والكلمات، والأناشيد القومية، والحزبية، وتقدم الروايات التمثيلية، وبعض الأغاني[29]، وكان مقصد هذه الأنشطة، العمل على نشر الوعي النسائي، بموازاة مع الحس الثقافي، والوعي الوطني والقومي، إضافة إلى تشجيع الواعدات، من الطاقات النسائية، ومما كان يضفي على هذه الأنشطة، حماسا إضافيا، حضور قيادات المنظمة، ونساء من عائلات رموز الحزب، مثل والدة محمد بن الحسن الوزاني[30].

د ـ حضور استقبالات القصر : كان القصر، ركنا أساسيا في الحركة النسائية بالمغرب، بعد الحرب العالمية الثانية، بفضل العطف، والتشجيع الذي أولاه السلطان للحركة، واستقباله المعنيات بها، في عدة مناسبات، ومنذ أن قدم «حزب الشورى والاستقلال»، «جمعية أخوات الصفا» للسلطان، أصبحت الجمعية تحضى باستمرار بالدعوة إلى القصر، في مختلف المناسبات[31] خاصة مناسبة عيد العرش، التي كانت تقام فيها، مهرجانات أدبية نسائية، بالقصر، من طرف المنظمات النسوية[32]، ولم يكن السلطان يستدعي الجمعيات النسوية، للاستماع إلى أهدافها، وما قطعت من أشواط، فقط، بل كان يقدم لها العون في كل مناسبة، فأثناء تأسيس جمعية «أخوات الصفا» ـ على سبيل المثال ـ قدم للقائمات عليها، منحة للاستعانة بها على تنفيذ بعض المشاريع[33].

يضاف إلى التشجيع الملكي الذي كانت تلقاه الجمعية، تشجيع الأميرة عائشة، فقد كانت الأميرة بالنسبة لأخوات الصفا، زعيمة فتاة المغرب وقدوتها الممتازة، وقائدة النهضة النسوية[34]، وزعيمة الانقلاب[35]، وكانت الأميرة تستقبل وفودا عن الجمعية وفروعها، بين الفينة والأخرى، وتستمع إلى تقاريرهن، ومشاريعهن، وتقدم إليهن المساعدات للتغلب على بعض العراقيل[36]. وفي كل اللقاءات والاستقبالات، التي كانت تحظى بها جمعية أخوات الصفا بالقصر، كانت عضوات الجمعية، تحرصن أشد ما يكون الحرص، على التعريف بمقصادهن، وخطواتهن، والآفاق المستقبلية لجمعيتهن.

III- واجهات العمل والإصلاح.

1 ـ **التعليم** : اعتبرت جمعية «أخوات الصفا»، الجهل من الأسباب الرئيسية المسؤولة، عن الوضع المزري للمرأة المغربية[37]، وصنفت المرأة الجاهلة، قضاء مبرما، على مستقبل الأبناء، وجناية على الأمة، «لا تسعد زوجا، ولا تدبر منزلا، ولا تحسن تربية»[38]، كما اعتبرت أماني المغرب المنشودة، غير قابلة للتحقيق، إلا بوجود نساء متعلمات، قادرات، على تأدية واجبهن موفورا[39]، وكانت العلاقة بين إعداد الشعب وإعداد الأم التي هي بمثابة مدرسة، حاضرة باستمرار، في استشهادات، قيادات الجمعية، وبناء عليه، آمن بوجوب أن يصبح التعليم هدفاً أسمى لكل امرأة[40]، بل ربطن بين هذا الهدف، وحب الوطن[41] لأن العلم، وسيلة للنهوض والتحرر، ومفتاح للفكر والعقل، «ضروري للمرأة في كل مرحلة من مراحل حياتها، هو الذي يلهمها الواجبات المنوطة بها نحو منزلها، ومعاملة زوجها، وهو الذي يرشدها إلى الطريق السوي، في معاملة الوالدين، والأقارب، ومعاشرة الخادمات، وهوالذي يسدد خطاها في طريق الاقتصاد، وإدارة منزلها، وتربية أبنائها»[42].

ومن هذه المكانة التي أعطتها الجمعية للتعليم، وتصوره الأداة الرئيسية التي يمكن للمرأة بواسطتها، تغيير أوضاعها، والمساهمة في خدمة المجتمع والبلاد، ركزت المقررات، وبرامج العمل التي انبثقت عن المؤتمرات، على :

- مكافحة الجهل والأمية عند المرأة
- الدعوة إلى تعليم البنات وتربيتهن في كل النواحي
- السعي في نشر التعليم بين كل طبقات النساء في الحواضر والبوادي
- تقديم المساعدات المادية والمعنوية للمعوزات، الراغبات في التعليم.

ولم يكن مسعى مطالبة جمعية «أخوات الصفا»، بتعليم الفتيات ـ حسب إحدى منظرات الحركة النسائية الشورية ـ هو «مجرد أن يعرفن قراءة عناوين الأفلام المصرية، أو الفرنسية، أو قراءة (صحف الموضة)، وقراءة القصص الغرامية، التي ليس لها من الحب إلا الأنانية القاسية»، وإنما كان «تهذيب الفتيات المغربيات لكي يصرن عضوات، عاملات في المجتمع [مبصرات] بالدور الذي عليهن أن يقمن به في داخل العائلة، ولفائدة الأمة المغربية[43]». وقد وجهت الجمعية انتقادات، لنظام اقتصار دراسة الفتاة على الشهادة الابتدائية ـ الذي كان معمولا به آنذاك ـ واعتبرته غير مفيد فطالبت بضرورة متابعة، برنامج الباكالوريا، ثم التخصص في نوع من أنواع العلم، بالنسبة للمستعدات، والقادرات على ذلك، أما غيرهن، فطالبت من أجل تكوينهن بإنشاء مدارس تكميلية خاصة بالإناث، يتابعن فيها الدراسة بعد الحصول على الشهادة الابتدائية، لمدة أربع سنوات. تُخصص السنتان الأوليتان للثقافة العامة، والسنتان الأخيرتان لقواعد الصحة العامة،وتدبير المنزل، وتربية الأطفال، والأشغال اليدوية، كالضرب على الالة الكاتبة، ومسك الدفاتر، مع إضافة بعض المواد، باختلاف بين القرى والمدن، هي ما

يتعلق بتربية الدواجن والماشية، وصناعة الجبن وغيرها، في المدارس التكميلية القروية، ومبادئ علم النفس، وفن التربية والتعليم في المدارس التكميلية الحضرية[44].

أما مفهوم التعليم لدى الجمعية، فلم يكن مقتصرا على ما يتعلق بالقراءة والكتابة وحدها، بل كانت المهن والحرف مدرجة في نفس التصور، حيث أكدت المؤتمرات على «تعليم طائفة من النساء فن الحجامة، وتصفيف الشعر، وتعليم طائفة كذلك إتقان الخياطة العصرية للحلل النسوية»[45]. ومثلما اهتمت «أخوات الصفا»، بالفتيات، اهتمت بالنساء اللواتي تجاوزن سن التمدرس، فدعتهن إلى التخلص من عقدة فوات الأوان، وصعوبة تدارك ما فاتهن زمن الطفولة[46]، كما دعتهن إلى الالتحاق بالدروس المنظمة لتعلم مبادئ الكتابة والقراءة، والأمور الضرورية لتربية الأطفال، وتدبير المنزل، وبالدروس العملية المنظمة لتعليم الخياطة والطرز، وغيرها[47]. وفي السياق العملي، فتحت الجمعية، فصولا خاصة، لمحاربة الأمية لدى النساء، ببعض المدارس التابعة لرجال الحزب في أوقات خاصة، لاقت إقبالا واضحا، ودعت جميع الهيئات المشتغلة بالتربية والتعليم، إلى إيواء أكثر عدد من البنات الفقيرات، المهملات، مجانا، إذا ضاقت بهن المعاهد العمومية، وإلى إنشاء خلايا للجمعية في أحياء بعض المدن، لبث الدعوة إلى تعليم البنات[48]. وكانت قيادات، وأعضاء «حزب الشورى والاستقلال»، خير مساعد لعضوات الجمعية، على تحقيق بعض أهدافهن في مجال التعليم، بمناصرتهم، أطروحات تعليم المرأة، ودفاعهم عن ذلك، على أعمدة جريدة «الرأي العام»، وتقديم الدلائل ضد خصوم هذا المنحى، وإبراز عدم تناقضه مع الإسلام، ثم بفتحهم المدارس الحرة التابعة لهم في وجه الفتيات، وفي وجه أنشطة الجمعية، الخاصة بمحاربة الأمية، ولعل أبرز ما يترجم مناصرتهم لتعليم المرأة بكل وضوح، كثرة الأقسام النسوية بالمدارس التابعة لهم، وتوفرهم، على أكبر مدرسة، شيدت لتعليم البنات في المغرب، أواخر الأربعينات، وهي «مدرسة الأميرة عائشة» بفاس، وعلى «مدرسة البنات» التابعة «لمدرسة ابن غازي» ـ بفاس كذلك ـ التي كانت تؤهل الفتيات للأقسام الثانوية[49].

وتأكيدا على تشجيع المرأة، على التحصيل المعرفي، كانت «أخوات الصفا»، تقيم مهرجانات تكريمية للناجحات، والمحصلات على الشواهد، يمتزج فيها الاحتفال، مع تأكيد الدعوة إلى التعليم ونشر المبادئ والأهداف، وبموازاة ذلك، كانت جريدة «الرأي العام»، قد سنت سنة، تجلت في المواظبة على نشر أسماء الناجحات، في نهاية كل سنة دراسية، ونشر بعض الخطب، والكلمات التي تلقيها الفتيات في الأيام التكريمية.

2ـ **محاربة التقاليد والعوائد الضارة** : لم تكن المرأة المغربية ـ في نظر أخوات الصفا ـ مسؤولة مباشرة عن عدم مساهمتها، في توجيه الرأي العام المغربي، بل كانت مسؤولية ذلك، تقع على سلطان العوائد، الذي أثر «أثرا كبيرا في حرمانها من التعليم، والمشاركة في مهام الأمة» عن طريق «الحكم عليها في قعر بيتها، كقطعة من متاعه [ف] خفت صوتها، وانعدمت

شخصيتها، وفُقد رأيها في توجيه الأمة»[50]، لهذا ربطت الجمعية بين تحرر المرأة، وبين التخلص من بعض العوائد، فطالبت بنبذها، ومكافحتها في الأوساط المغربية، عن طريق تنظيف أفكار المرأة، وتوعيتها، وسن نوع من القطيعة مع الماضي، ودعت على سبيل المثال ـ إلى محاربة المعتقدات الخرافية، التي لصقت بالإسلام، من المشعوذين والدجالين، مثل التمسح بأضرحة الأولياء، وما شابهه من المعتقدات الفاسدة[51] كما دعت إلى الحد من عوائد الإسراف، والتمظهر، لأنها أفقرت كثيرا من الأسر، وخربت كثيرا من البيوت، وجعلت الفتاة آفة على عائلتها، قبل الزواج، وعلى زوجها، بعد الزواج. وفي هذا الباب منعت مقررات الجمعية، التحلي ببعض المجوهرات، وبأصناف معينة من الملابس، أثناء الأعراس والحفلات العائلية، وركزت على ضرورة تحديد وتنظيم مدة الأفراح العائلية،، بما فيها الأعراس، والعقيقة، والختان، وكذا تحديد، وتنظيم مدة الحداد، كما ركزت على الامتناع عن تقديم الهدايا الباهضة الأثمان[52]. وعلى العموم، كانت جمعية «أخوات الصفا» في هذا المجال، رافدا لمبادئ الحركة الوطنية، التي نادت بنفس المبادئ منذ نشوئها.

3ـ **الإحسان والعمل الخيري** : عزت «جمعية أخوات الصفا»، انتشار التشرد، والتسكع والفقر، في المجتمع المغربي، في الأربعينات والخمسينات، إلى غياب قانون، يحمي ضحاياها،وانعدام جمعيات ومؤسسات، تعمل، لإنقاذهم، وإلى لامبالاة المسؤولين تجاههم، وتجاه إصلاح أحوالهم، باعتبارهم، شطرا كبيرا من الأمة[53]، ومن أجل المساهمة النسبية في إنقاد الوضع، دعت عضواتها، والمتعاطفات مع مبادئها، وأهدافها، إلى التحلي بروح الإحسان، والأعمال الخيرية، معتبرة ذلك، أحد ضرورات الإصلاح الاجتماعي، وأحد أوجه مسايرة المرأة المغربية لروح العصر[54]، وانتفاضها ضد تقاليد القرون الوسطى، التي حرمت النساء من الأعمال الخيرية، رغم قدرتهن على تحمل ما لا يستطيعه الرجال في هذا الباب[55] كما حملت على عاتقها، منذ التأسيس، ضرورة إسعاف الفقيرات، وتسديد تكاليف دراستهن، وكسوتهن، والعناية بالأطفال المعوزين والمشردين، وانتشال العجائز من هوة الجهل والفقر والمرض، وأكدت على ذلك في مؤتمراتها.

وكان موضوع طريقة محاربة الفقر، وفعل الإحسان من المواضيع التي شغلت رائدات الجمعية، وأثارت بينهن بعض النقاشات، انصبت على التفريق بين العمل الإحساني المجتمعي الإيجابي، وبين تلبية إلحاحات المتسولين، وخلصت إلى تعريف الإحسان، بأنه السعي إلى رفع مستوى المحيطين بالشخص، من المجدين المخلصين، وإنفاق الأموال، في أوجه الإصلاح السليم[56]، ومن مظاهر الإحسان التي بدا فيها عمل «أخوات الصفا»، بشكل واضح، ميدان التعليم، حيث انصب اهتمام الجمعية في جزئه الأكبر على العناية بالمعوزين، وساهمت في مشروع «مدرسة الشعب» الحرة المجانية بفاس، بالإنفاق على بناء فصل يضم خمسين فتاة، حمل اسم الجمعية، وقدمت للإدارة، كمية وافرة، من الأدوات المدرسية[57]، كما كانت تحرص ـ سنويا ـ على كسوة الناجحين والناجحات، بهذه المدرسة والعناية بهم[58].

4. **الحجاب والسفور**: نمدجت جريدة «الرأي العام»، مرة، الفتاة العصرية بقولها : «الآنسة فاطمة التهامي، مثل حي للفتاة المغربية العصرية، تخرج سافرة، لابسة الزي الأوربي، تركب الدراجة، وتقود السيارة، تتقن اللغة الفرنسية، والإيطالية، وتتفاهم بالإنجليزية»[59]. ويلاحظ في هذا الوصف أن من بين مواصفات العصرنة لدى الفتاة، السفور، واللباس الأوربي. فمثل كل الحركات النسائية في العالم العربي، كانت قضية الحجاب والسفور، واردة ضمن القضايا التي اهتمت بها «أخوات الصفا»، فقد انتقدت الجمعية، التشدد في الحجاب، واعتبرته أحد نتائج انحراف المسلمين عن جادة الدين، وتحويلهم المرأة «متاعا يصان عن العيون، خشية الذئاب، ويحجب عن الأبصار خوف العار والشنار»[60]، كما عزت إليه تعطيل مواهب النساء، وجعلهن كالعضو الأشل في جسم الأمة، وطالبت بالتخفيف منه، والعودة به إلى ما كان عليه في عصور الإسلام الزاهرة، جريا على ما فهمه العلماء المخلصون، من نصوص الكتاب والسنة[61]، وفي البديل عن الحجاب، اقترحت الجمعية الاقتباس عن الزي الأوربي، دون الخلط بين التحرر،وبين التبرج والرذيلة، وخلع جلباب الحياء، باسم المدنية العصرية، إذ في هذه الوجهة، انصبت مقررات المؤتمرات، حول لباس المرأة، فوصفته بالبسيط المحتشم[62]، واجتهدت مقالات العضوات التي كانت تنشر على أعمدة جريدة «الرأي العام»[63].

ورغم أن عضوات الجمعية، كن مؤمنات، بكون المرحلة هي مرحلة انتقالية صعبة، تفرض تحمل ما تثيره من استفزازات، فإن الفهم الخاطئ الذي تلقاه، بعض الرجال من وراء سفور الفتيات، وتعرضهم لهن في الشوارع، بالكلام الفاحش، ضايق الجمعية، بشكل ترجمته بعض مقرراتها، التي حرصت على رفع تقرير خاص بالأمر إلى السلطان، وإلى باشوات المدن، للعمل على حفظ كرامة المرأة، وردع كل من يتعرض لها بسوء، كما التمست من السلطان أن يأمر الولاة، وأولي الأمر، بنصب حرس خصوصي في الشوارع، يحمي المرأة، ممن يتعرض لها، بإشارات فاجرة، أو كلام فاحش[64]. وكانت الجمعية، من خلال هذا المطلب، وأمثاله، تبين كون النساء، أكثر اعتمادا، أو تعويلا على القانون والمجتمع ، طلبا للحماية.

5. **الأحوال الشخصية** : كانت طبيعة العلاقة التي تربط المرأة بالرجل، في المجتمع المغربي من القضايا التي شغلت جمعية «أخوات الصفا»، فأولتها بعض الاهتمام، خصوصا في أشغال ومقررات مؤتمرها الثاني. وللمساهمة في وضع بعض لبنات إصلاح تلك العلاقة، وتصحيحها، ناقشت الجمعية ضرورة ترسيم حالات الزواج بطريقة قانونية، تضمنها العقود، ورفعت في شأن ذلك، ملتمسا إلى وزارة العدلية، لتنصيب عدلين في كل مدينة وقرية، يتوليان عقد الزواج مجانا، وفي سياق نفس الموضوع، ألحت الجمعية على ضرورة تحديد سن الزواج، بالنسبة للفتيات، وطالبت بمنع تزويجهن، قبل بلوغ سن السادسة عشرة، كما صنفت تعدد الزوجات، أحد آفات المجتمع، التي تترتب عليها، الكثير من السلبيات، فألحت على منعه ومقاومته، أو ـ على الأقل ـ تقنينه بعدم السماح به إلا في حالة توفر الشروط، التي اشترطها الإسلام لإباحته،

وتوفر الأعذار المقبولة، كعقم الزوجة، أو معاناتها من مرض عضال. وبنفس مستوى الإلحاح، رفعت الجمعية صوتها، بتنظيم الطلاق، والرجوع بأحكامه إلى ما كانت عليه في صدر الإسلام، وبإلغاء مفعول الأيمان، باعتباره ظلما فادحا في حق المرأة، والأبناء، وبالتالي في حق الأمة. كما طالبت بتخفيف وتعديل مسطرة المحاكم الشرعية، لأنها معقدة، ومجحفة في حق المرأة، وبالكتابة إلى القضاة من طرف وزارة العدلية، للفصل في القضايا المتعلقة بالنساء، مثل الحضانة، والخصام بين الزوجين، دون حاجة إلى تقييد مقال، ولا نصب وكيل، وذلك حفظا لكرامة الأسر المغربية، وردعا لاستعباد النساء، والمكر بهن(65).

6- **قضايا أخرى**: عالجت «أخوات الصفا»، في رسالتها الإصلاحية - بالإضافة إلى القضايا السابقة، مجموعة من القضايا النسائية الأخرى، هدفت من ورائها، إلى خلق نوع من التقارب والتآزر بين النساء، حيث دعت إلى الإخاء والتضامن بين مختلف طبقات المغربيات، والعمل على إزالة الفروق بين الغنيات المترفات، والفقيرات، ونقل التفاضل من ميدان الحلي والحلل، إلى ميدان المعرفة، والأخلاق، والخير والإحسان(66)، والتركيز على تبادل الأخبار النافعة، للاستفادة من تجارب وخبرات هؤلاء، وأولئك(67)، كما جعلت من التواضع صفة ضرورية، للمرأة التي ترغب في خدمة بلدها. وفي إطار ترسيخ التآزر، دعت الجمعية، الأسر التي تستخدم عاملات في بيوتها، إلى الإحسان إليهن، والقيام بحاجياتهن، في المأكل والملبس، أو دفع أجور إليهن شهريا، رعيا لحقوقهن، وتلافيا لما ينشأ عن إهمالهن من الفرار إلى دور العهارة(68) مثلما دعت عضوات الجمعية إلى البحث في المعامل والمصانع عن حال المرأة المغربية، وما تتقاضاه من أجر، ثم العمل على رفع مستواها(69) وكذا إلى الاستغناء ما أمكن، عن المنتوجات الأجنبية، وتشجيع المنتوجات والمصنوعات المغربية، لتشجيع الصناعة المحلية، والحرف اليدوية.(70)

خاتمة.

لقد تمحور مفهوم الريادة، في هذا العرض، حول سبق «أخوات الصفا»، بتأسيسها أول جمعية نسائية مغربية، وعقدها أول مؤتمر نسائي في تاريخ المرأة بالمغرب(71) وكذا صدعها بمجموعة من المطالب، بموازاة العمل من أجلها، بطريقة تشكل ثراتا مهما في تاريخ الحركة النسائية المغربية، لم تتم الاستفادة منه - كتجربة - في عمل التنظيمات النسوية التي تكونت فيما بعد، فكان الوقوف عند بعض المطالب، وبعض أشكال التنظيم - أحيانا - بنفس المستوى، أو أقل، أحد مظاهر عقم، وضعف تطور الحركة النسائية عندنا.

ورغم أن مطالب «أخوات الصفا»، كانت معتدلة، فإنها كانت ترمي إلى تحقيق أغراض اجتماعية نبيلة، من خلال تأكيدها على ضرورة تعليم الفتاة، وإتقانها تدبير المنزل، وبعض الحرف، وكذا واجباتها كزوجة، وكأم مربية، والإبانة عن دور في حماية المشردين، وتنفيذ بعض الأعمال الخيرية، إضافة إلى حثها على التضامن والتآلف، ومناقشة مسألة تقييد الزواج

والطلاق، ومسألة السفور بدرجة أقل، وحملتها على ما تبقى من مظاهر التخلف الاجتماعي، وهي مطالب كانت في مجموعها ترمي على المدى البعيد، إلى الانتقال بالمرأة من عصر «الحريم»، إلى عصر «التنوير» بتحريرها، ومساواتها مع الرجل، في أفق تكوين مجتمع متوازن.

ودون إجحاف كان دور الرجل حاضرا باستمرار في توجهات الجمعية، فهي لم تنس دور القصر وبعض رجال الحركة الوطنية، في المساعدة على تأسيسها، كما لم تنس التأكيد على ضرورة مساعدة الرجال لها، على بلوغ الأهداف والأماني، وتحقيق ما كانت تحمله من شعارات.

ويلاحظ في عموم أدبيات «أخوات الصفا»، حضور نموذج الحركة النسائية المصرية، بشكل كبير، وملفت أحيانا، ليست كتجربة سابقة فقط، بل كمقاس يجب السير على منواله، ويظهر هذا جليا في الاستشهاد بما قطعته المرأة المصرية من أشواط، وبمواقف ورموز الحركة النسائية هناك من الطهطاوي، إلى قاسم أمين، إلى ملك حفني ناصيف، وهدى شعراوي، وأمينة السعيد.

وإذا كانت «أخوات الصفا»، قد خاضت في السياسة الوطنية، بشكل غير مباشر، أو بسيط، فإن علاقتها بالحركة النسائية في الشرق، ساهمت في ملامستها بعض الوعي السياسي القومي،وبعض الاطلاع على قضايا الشرق دفعها إلى مناصرة نسائه خاصة وأهله عامة، معتبرة المغرب امتدادا لهذه البقعة من الأرض.

وعلى العموم، كانت جمعية «أخوات الصفا» ـ كما يثبت ذلك أدبياتها ـ واثقة من رسالتها، ومن بلوغ أهدافها، انطلاقا من إيمانها بناموس التطور، وبإيجابية ما كانت تقوم به من أعمال.

تبقى إشارة إلى أنه مع بزوغ فجر الاستقلال، عكفت الجمعية، على تجديد هيكلتها، ومطالبها بشكل يتناسب مع العهد الجديد، وصارت المطالب والأهداف، تطبع رويدا، ببعض التطرف الذي تفسره الرغبة في دمقرطة المجتمع المغربي، من خلال إنصاف المرأة، بعد أن تم التخلص من التناقض الأساسي الذي كان يشكله الاستعمار.

الهوامش:

(1) للاطلاع على رأي الوزاني في الموضوع انظر : المرأة المسلمة، ضمن كتاب : الوزاني محمد حسن : الإسلام والمجتمع والمدنية، بيروت، مؤسسة محمد حسن الوزاني، 1986، ص.ص. 195، 222.

(2) من نص الكلمة التي ألقتها الكاتبة العامة للجمعية، فاطمة العراقية، في حفل استقبال الأميرة عائشة، وفدا عن «أخوات الصفا»، بمناسبة عيد الفطر. انظر نص الكلمة بجريدة الرأي العام، السنة 1، ع. 21، 3 شتنبر 1947.

(3) من كلمة رئيسة المنظمة، حبيبة جسوسة في المؤتمر، أورد الفقرة عز العرب الوزاني، في كتاب «حدثني والدي»، بيروت ـ مؤسسة محمد حسن الوزاني 1990، ص. 62.

(4) قلم التحرير : من مؤتمر إلى مؤتمر ـ الرأي العام ـالسنة 2، ع. 86 - 31 دجنبر 1948.

(5) أم رجاء : جمعية أخوات الصفا بفاس تتابع نشاطها، الرأي العام، السنة 5، ع. 196 - 15 يونيو 1951.

أما تشكيلة المكتب، فجاءت كالتالي :

ماما العراقية	:	رئيسة
زهور التازية	:	خليفة
لطيفة العراقية	:	خليفة ثانية
أم رجاء	:	كاتبة
أم كلثوم الوزانية	:	أمينة المال
مليكة العلمي	:	خليفة الأمينة
مارية قباجة	:	قيمة الدروس
مليكة المندرية	:	مرشدة
خديجة العلمية	:	مفتشة الدروس
فاطمة كعاية	:	مفتشة
باني الوزانية	:	منسقة أعمال الجمعية
المستشارات	:	كنزة بوزيان
		فضول جسوسة
		خديجة العراقية
		فطومة صفايريةالسعدية الوزانية
		الزينة الوزانية

(6) المرجع نفسه.

(7) انظر الرأي العام، السنة 1، ع. 26، 8 أكتوبر 1947، و ع. 28 - 22 أكتوبر 1947.

(8) انظر الرأي العام، السنة 1، ع. 41 - 4 فبراير 1948.

(9) أم رجاء : من كلمة لها منشورة بالرأي العام، السنة 1، ع. 29، 5 نونبر 1947.

(10) من كلمة أم رجاء باسم أخوات الصفا في المهرجان السنوي الذي أقيم بالقصر الملكي بمناسبة عيد العرش. انظر الرأي العام، السنة 1، ع. 32، 29 نونبر 1947.

(11) من تقرير المؤتمر الثاني للجمعية : الرأي العام، السنة 2، ع. 86، 31 دجنبر 1948.

(12) مليكة المنظرية : المرأة في طور التجربة، الرأي العام، السنة 5، ع. 201 - 27 يوليوز 1951.

(13) المرجع نفسه.

(14) مالكة المنظرية : المرأة سر النهوض، الرأي العام، السنة 1، ع. 42، 11 فبراير 1948.

(15) الزهراء قاضية : ما القصد من تعليم الفتاة، الرأي العام، السنة 1، ع. 16، 30 يوليوز 1947.

(16) أم رجاء : المرأة في ميدان العمل، الرأي العام، السنة 1، ع. 5، 14 ماي 1947.

(17) من كلمة مارية القباج في المؤتمر التأسيسي. انظر الرأي العام، السنة 1، ع. 11 - 25 يونيو 1947.
(18) فاختة : أحب بلادي، الرأي العام، السنة 1، ع. 12، 2 يوليوز 1947.
(19) فتاة مراكش : إلى نساء مراكش، الرأي العام، السنة 1، ع. 22،28 أكتوبر 1947.
(20) أم رجاء : المرأة المغربية في ميدان العمل، م.س.
(21) مالكة المنظرية : في سبيل الوطن، الرأي العام، السنة 2، ع. 66، 28 يوليوز 1948.
(22) أم رجاء : طائفة تبني وأخرى... تهدم! الرأي العام، السنة 1، عدد 21 - 23 شتنبر 1947.
(23) حبيبة جسوسة في حديث إلى الرأي العام عن نهضة المرأة بطنجة، انظر الرأي العام، السنة 1، ع. 17، 7 يوليوز 1947.
(24) نفيسة ابن جلون : المرأة المغربية والرأي العام، الرأي العام، السنة 1، ع.2، 23 أبريل 1947.
(25) حفصة : إلى الأمام يا فتيات المغرب، الرأي العام، السنة الأولى، عدد 35، 17 دجنبر 1947.
(26) عائشة ابراهيم : رسالة طنجة، كتاب مفتوح إلى جمعية أخوات الصفا، الرأي العام، السنة 2، ع. 54، 5 ماي 1948.
(27) أم رجاء : رسالة أخوات الصفا إلى نساء مراكش، الرأي العام، السنة 1، عدد 29، 5 نونبر 1947.
(28) حبيبة جسوسة : المرأة ينبوع الإحسان، الرأي العام، السنة 4، ع. 177، 24 نونبر 1950.
(29) انظر على سبيل المثال : رباطية : الرباط : جمعية أخوات الصفا تحتفل بعيد المولد، الرأي العام، السنة 1، ع. 41، 4 فبراير 1948، وكذلك الصياد : نشاط الحركة النسوية، الرأي العام، السنة 4، ع. 183، 12 يناير 1951.
(30) انظر : جمعية أخوات الصفا في مدرسة الشعب تفتح الفصل الجديد، وتقدم مساعدتها للتلامذة، الرأي العام، السنة 1، ع. 20 - 27 غشت 1947.
(31) أم رجاء : أخوات الصفا بفاس تتابع نشاطها، م.س.
(32) أنظر الرأي العام، السنة 1، ع. 32 - 29 نونبر 1947.
(33) أم رجاء : أخوات الصفا بفاس تتابع نشاطها، م.س.
(34) نفيسة ابن جلون : المرأة المغربية والرأي العام، م.س.
(35) الزهراء قاضية : ما القصد من تعليم الفتاة، م.س.
(36) انظر الرأي العام، السنة 1، ع. 20 - 27 غشت 1947.
(37) أم رجاء : المرأة في ميدان العمل، م.س.
(38) خديجة العلمية : من الكلمة التي ألقتها في المؤتمر التأسيسي. انظر الرأي العام، السنة 1، ع. 11 - 25 يونيو 1947.
(39) المرجع نفسه.
(40) نفسه.
(41) فاختة : أحب بلادي، م.س.
(42) ثريا القباج : من الكلمة التي ألقتها في المؤتمر التأسيسي للجمعية، انظر الرأي العام، السنة 2، ع. 11، 25 يونيو 1947.
(43) لينة بن جلون : دور المرأة في النهضة المغربية، الرأي العام، السنة 2، عدد 76 - 22 أكتوبر 1948.

(44) من مقررات المؤتمر الثاني للجمعية، انظر الرأي العام، السنة الثانية، ع. 86، 31 دجنبر 1948.
(45) المرجع نفسه.
(46) مالكة المنظرية : المرأة سر النهوض، م.س.
(47) حبيبة جسوسة : المرأة ينبوع الإحسان، م.س.
(48) المرجع نفسه.
(49) انظر : مدرسة الأميرة عائشة بفاس تفتح فصلا للنساء، الرأي العام، السنة الأولى، عدد 29، 5 نونبر 1947.
(50) نفيسة ابن جلون : المرأة المغربية والرأي العام، م.س.
(51) انظر مقررات المؤتمر الأول، ومقررات المؤتمر الثاني.. م.س.
(52) المرجع نفسه.
(53) ماما العراقية : من كلمة ألقتها في حفل توزيع الجوائز بمدرسة الشعب، انظر الرأي العام، السنة الخامسة، عدد 200، 20 يوليوز 1951.
(54) أم رجاء : طائفة تبني وأخرى... تهدم! م.س.
(55) حبيبة جسوسة : المرأة ينبوع الإحسان، م.س.
(56) انظر على سبيل المثال : أمينة : ما هكذا يحارب الفقر! الرأي العام، السنة 2، ع. 74، 29 شتنبر 1948.
(57) من كلمة فاطمة العراقية في حفل استقبال الأميرة عائشة وفدا عن الجمعية بمناسبة عيد الفطر، م.س.
(58) انظر مثلا : بمناسبة يوم الامتحانات، جمعية أخوات الصفا، تقوم بكسوة الناجحين والناجحات من مدرسة الشعب المجانية، الرأي العام، السنة الخامسة، ع. 198، 29 يونيو 1951.
(59) انظر : الرأي العام، السنة 2، ع. 86، 31 دجنبر 1948.
(60) انظر : مقررات المؤتمر الثاني، م.س.
(61) المرجع نفسه.
(62) انظر مقررات المؤتمر التأسيسي.
(63) انظر على سبيل المثال : أم رجاء : طائفة تبني وأخرى... تهدم! م.س.
(64) انظر مقررات المؤتمر الثاني... م.س.
(65) حول مطالب «أخوات الصفا» في موضوع الزواج والطلاق، انظر مقررات المؤتمر الثاني.
(66) انظر المرجع نفسه.
(67) من مقررات المؤتمر التأسيسي، م.س.
(68) من مقررات المؤتمر الثاني، م.س.
(69) المرجع نفسه.
(70) من مقررات المؤتمر الأول، م.س.
(71) لا نقصي هنا تجربة «اتحاد نساء المغرب»، الذي كان تابعا للحزب الشيوعي المغربي، ولكننا نؤكد على الاختلاف بين تشكيلته التي كانت تضم، نساء مغربيات ونساء فرنسيات وتشكيلة «أخوات الصفا»، التي كانت تضم فقط نساء مغربيات.

دور المرأة المغربية
في حركة المقاومة المسلحة في الخمسينات

ذ. محمد زاد

«وكل ما يدعيه الناس نقصا في المرأة عن مستوى القدرة الموجودة عند الرجل فليس إلا من آثار ما صنعته أجيال الاضطهاد وعصور الانحطاط. وإن المرأة لقادرة إذا تركت وشأنها أن تصل للقيام بجلائل الأعمال ومهمات الأمور»

علال الفاسي، النقد الذاتي، ص. 229

تهدف هذه المساهمة إلى دراسة طبيعة وخصوصيات مشاركة المرأة المغربية في حركة المقاومة المسلحة، والبحث في الظروف والشروط التي تحكمت في انخراطها في خلايا المنظمات السرية وفرق جيش التحرير والنتائج المترتبة عن ذلك. ولتحقيق هذه الغاية، اشتغلنا حول فرضية عامة مؤداها أن تخلف أوضاع النساء في المجتمع المغربي، إضافة إلى خصوصيات العمل الفدائي كعمل عسكري يعتمد العنف المسلح كوسيلة رئيسية للنضال سترسم لامحالة حدودا لإسهام المرأة وتعيق كل مشاركة فاعلة وحضور قوي سيما وأن التقاليد والذهنيات المترسخة منذ قرون في المجتمعات البشرية ترى في الدفاع عن الجماعة والقتال من أجل مصالحها مهمة ذكورية.

فالكتابات القليلة التي اهتمت بموضوع مساهمة المرأة في النضال العام للشعب المغربي ضد المحتل تكتفي في أغلب الأحيان بالإشارة إلى أن النساء زمن الحرب يسعفن الجرحى ويحرسن الأسرى ويشجعن المقاتلين. وأنهن تحملن أعباء الحرث والزرع وجمع المحصول وإعداد الطعام وتوزيعه على المحاربين في المواقع العسكرية. ومن جهة ثانية، يتم التعريف ببعض الأسماء البارزة، والتي تبقى مع ذلك حالات فريدة كعائشة عبد الله الباعمرانية ويطو الزيانية وأخت البطل محمد الحراز التي يقال عنها أنها اغتالت ضابطا اسبانيا سنة 1927، والتجأت إلى

ضريح مولاي عبد السلام بن مشيش، وبه بقيت إلى أن وافتها المنية سنة 1943[1]. إن الاكتفاء باستعراض هذه المشاهد والنماذج، وإن تعددت، لن يفيدنا في تكوين صورة واضحة ودقيقة حول مختلف الجوانب المتعلقة بالاسهام النسائي في معارك المواجهة مع العدو الخارجي. بل لابد من تظافر جهود كل الباحثين والمهتمين من مختلف التخصصات. فعسى أن توفق هذه الورقة في ملامسة جانب من جوانب الموضوع وأن تضيف جديدا إلى معرفتنا بقضايا المرأة.

قبل أن نعرض إذن النتائج التي توصلنا إليها خلال هذا البحث، نرى لزاما علينا الإشارة ولو باقتضاب إلى أوجه الخصوصية في تجربة الحركة التي نحن بصدد مقاربة مساهمة المرأة فيها. فحركة المقاومة هي مجموع المنظمات والتشكيلات والمجموعات المسلحة التي جعلت من النضال المسلح الأسلوب الرئيسي لبلوغ أهدافها المتمحورة حول تحقيق الاستقلال وعودة السلطان الشرعي. إنها حركة من إبداع العناصر النشيطة في قواعد أحزاب الحركة الوطنية، التي علمتها التجربة اليومية أن أساليب النضال السلمي لم تعد تجدي في المعركة المفتوحة مع المستعمر. لذلك ستعمد بعد اشتداد الأزمة السياسية في الخمسينات، إلى نهج أسلوب حرب العصابات في المدن لضرب مصالح الاستعمار ورموزه وأعوانه. وهي وإن بدت في مراحلها الأولى عفوية، فإنها ستسعى إلى تطوير فعاليتها عبر فرز قيادة ميدانية موحدة ووضع لبنات عمل مشترك مع باقي الحركات المماثلة بالمغرب العربي وخاصة بالجزائر، ليتطور فعلها في الأخير إلى جيش تحرير وطني متمركز بالجبال موزع على وحدات عسكرية جعلت من ثكنات العدو العسكرية ومصالحه الاقتصادية هدفا لهجوماتها المتوالية.

وبخصوص التركيبة الاجتماعية لهذه الحركة، فإن المعطيات المتوفرة لدينا حول عينة مؤلفة من 521 مجاهدا شاركوا في حركات المقاومة وجيش التحرير تفيد أن شريحة المشتغلين بالميدان الفلاحي، سواء في الزراعة أو الرعي، تحتل المرتبة الأولى ضمن المشاركين بعدد يصل إلى 148 فردا أي ما يعادل 32.02٪ من مجموع العينة. أما الحرفيون، فهم وإن كانوا يحتلون المرتبة الثانية، فإن عددهم مع ذلك لا يتعدى 56 شخصا أي 12.12٪. وفي الرتبة الثالثة نجد شريحة المشتغلين بالتجارة بعدد 45 مقاوما أي 9.74٪. ويتعلق الأمر هنا أساسا بباعة التقسيط. أما باقي النتائج فكانت على الشكل التالي :

الفلاحون	الحرفيون	العاطلون والمياومون	التجار	عمال وتقنيون	جنود	مستخدمون	طلبة ومدرسون	بحارة	موظفون	غير محدد	المجموع
148	56	49	45	45	39	29	25	16	10	59	521

خاصية أخرى تميزت بها هذه الحركة السياسية، وهي ارتفاع نسبة مشاركة العناصر الشابة حيث أن 68.15٪ من المقاومين الذين شملهم البحث تقل أعمارهم عن 30 سنة. وهو أمر طبيعي اعتبارا للنسبة الهامة التي يمثلها الشباب في الهرم السكاني للمغرب[2]، وأيضا لنزوع

الشباب عموما إلى معانقة الأفكار والحركات الثورية والتحررية. غير أنه من المثير للانتباه أن نلاحظ أن 62.37٪ من المقاومين الذين شملهم البحث كانوا متزوجين إبان مشاركتهم في حركة المقاومة مما يجعل مسؤولية المقاوم معقدة وانخراطه في العمل المباشر مخاطرة كبيرة. فهذه الظاهرة لا تفسر فقط بالشجاعة وروح التضحية، بل أيضا بالدور الكبير الذي لعبه التكافل العائلي. فعلى الرغم من بعض الشروخ التي أصابت الأسرة المغربية نتيجة التدخل الاستعماري فإنها مع ذلك حافظت على حضور قوي، بحيث لم يكن من النادر أن يستمر الأبناء في العيش في كنف آبائهم حتى بعد زواجهم.

هذه إذن بعض مميزات حركة المقاومة السرية بالمغرب. أما بالنسبة لدور المرأة فيها ـ وهو الموضوع الرئيسي لهذه المساهمة ـ فالملاحظة الأولى التي يجدر تسجيلها هو أنه من مجموع 28635 فردا حصلوا على صفة مقاوم، يبلغ عدد النساء 423[3] أي ما يعادل أقل من 2٪. وهو عدد ضئيل، بل ومرشح للانخفاض أخذا بعين الاعتبار أن ضمنه سيدات لم يسبق لهن أبدا أن شاركن في عمل فدائي أو انتمين إلى خلية أو تشكيلة مسلحة، بل تم منحهن صفة مقاومة بفعل استشهادهن على إثر غارة لطائرات العدو على مدشر أو قرية تحصن بها مجاهدو جيش التحرير أو لإصابتهن برصاصة طائشة في مظاهرة صاخبة، أو كما ورد في ملف إحدى الشهيدات بوادي زم من أنها [خرجت أثناء المعركة لقضاء مآربها فأصابتها رصاصة أودت بحياتها]. إن الاكتفاء بهذا المؤشر لوحده للحكم بضعف المشاركة النسائية في المقاومة فيه مجازفة وقفز على الواقع، إذ لا محيد لنا من أجل فهم وتقويم هذا الاسهام من استحضار الشروط المجتمعية والذهنيات السائدة التي تحكمت في حياة المرأة ووجودها ورسمت حدودا لتجربتها السياسية.

إننا حين نبحث في وضع المرأة داخل المجتمع المغربي في النصف الأول من هذا القرن تطالعنا صورة كائن مقهور يعيش تحت ثقل العادات والتقاليد، محرومة من أبسط حقوقها. فالمرأة بالبادية لها من الأشغال ما يثقل كاهلها كالعمل بالمزرعة وحمل الحطب وجلب الماء إضافة إلى الاشغال المنزلية اليومية ومتطلبات تربية الأبناء العديدين. وعلى صعيد الحقوق، فهي محرومة في العديد من المناطق من حقها في الميراث، تكتوي بنار تقاليد مترسخة في المجتمع كالزواج المبكر وسلطة الأب القاهرة التي تجعل منه ولي أمرها المطلق يمنعها من زواج غير ابن عمها إن شاء، أو يقدم الوعد بتزويجها وهي مازالت في سن الطفولة. ويزداد الوضع مأساوية مع انتشار ظاهرة تعدد الزوجات وحرية الزوج في اللجوء إلى الطلاق لأبسط الأسباب. أما نصيبها من التعليم، فالأرقام وحدها كافية لإعطاء فكرة واضحة عن الحيف الذي لحق النساء في هذا المجال، فخلال سنة 1932، كان بالتعليم الرسمي 15983 مغربي ضمنهم 2960 فتاة كلهن بالابتدائي. وفي سنة 1945 صار العدد 10297 مغربية بالابتدائي و23 بالتعليم الثانوي. أما في سنة 1950 فقد [بلغ عدد الفتيات في السلكين الابتدائي والثانوي 23582 فتاة، في حين لم يكن عددهن يتجاوز تسع فتيات في المستوى الجامعي][4].

ولعل من النتائج المترتبة عن هذا الإهمال والتهميش أن وجدت المرأة متنفسا في العادات والتقاليد والشعوذات فصارت تروج لها على نطاق واسع. لقد انتبهت الحركة الوطنية إلى الأمر فدعت إلى تعليم الفتاة وإشراكها في المجهود الوطني، كما بادرت بإنشاء منظمات نسائية تعمل في هذا الاتجاه. وشجع السلطان محمد بن يوسف من جهته كل المبادرات وأوكل إلى الأميرة للا عائشة مهمة الإشراف على تدشين بعض مؤسسات تعليم البنات. ومنح هبات مالية للمشرفين على تسيير هذه الأخيرة[5]. كما حرص على أن يجعل من تربية نجلاته قدوة لما يجب أن تكون عليه الفتاة المغربية، إلا أنه على الرغم من هذه الجهود، فإنه من الصعب القول بحدوث نقلة نوعية في معيش النساء وحياتهم الاجتماعية والسياسية. ولعل من أسباب ذلك أن المبادرات الوطنية التي أشرنا إليها سالفا لم تعرف انطلاقتها الجدية إلا في الأربعينات حين انفتحت أحزاب الحركة الوطنية على الفئات الشعبية. وحتى خلال هذه الفترة، فإن البادية عموما بقيت بمنأى عن الفعل السياسي الوطني، وذلك لاعتبارات فكرية وسياسية ترتبط بطبيعة الأحزاب الوطنية وأيضا بفعل الحصار المضروب على البادية المغربية.

سيكون إذن من المشروع ـ والحالة هاته ـ التساؤل حول الإمكانيات الفعلية المتاحة أمام المرأة لتطوير طاقاتها وتنمية قدراتها الفكرية للإسهام في الكفاح العام للشعب المغربي من أجل الاستقلال والتحرر. إن الموضوعية تفرض علينا استحضار هذا الإطار العام عند تقويم خصوصيات المشاركة النسائية في الفعل السياسي الوطني. فكيف إذن تجلت مساهمة المرأة المغربية في حركة المقاومة المسلحة في الخمسينات؟ وما هي طبيعة المهام المسندة لها داخل التنظيمات المسلحة؟ وقبل ذلك، ما هي خصوصيات النساء المقاومات الديموغرافية والسوسيوثقافية؟

لنوضح في البداية أننا قد اعتمدنا في إعداد هذه الدراسة على المعلومات والمعطيات المسجلة بملفات طلب صفة مقاوم المودعة بإدارة المقاومة والمنجزة من طرف المعنيات بالأمر والمعززة بوثائق وشواهد تزكي التصريحات الواردة بها (شواهد السجن، تزكية رئيس أو أعضاء التنظيم، عقود الازدياد...). لقد أمكننا الاطلاع على ما يفوق 150 ملفا. وبعد دراسة أولية حصرنا العدد في 99 ملفا. تلخص عملنا في البداية في تصنيف المعلومات المتعلقة بالسن والحالة العائلية والأصول الجغرافية.. الخ. أما بخصوص الأعمال المنجزة في إطار المقاومة فقد حرصنا علي مقارنة تصريحات المقاومات بالشواهد المسجلة في حق مشاركتهن إضافة إلى الملاحظات الواردة بمحاضر مداولات اللجن المكلفة بالبت في الملفات. ثم استعنا في مرحلة لاحقة بمعطيات استمارة أنجزت مع مقاومات، وتحمل معلومات حول تاريخ ومكان ازديادهن والمهن المزاولة من طرفهن... الخ.

من الضروري التنبيه إذن إلى أن ما سنقدمه من نتائج حول الموضوع الذي نحن بصدده هو خلاصة ما وصلنا من معلومات احتفظت بها ذاكرة هاته الفئة من النساء أو بعبارة أدق ما

بدا لهن جدير بالرواية، مع العلم أن الدافع إلى ذلك هو الرغبة في إقناع اللجنة المكلفة بالبت في الطلبات بالأحقية في الانتماء إلى أسرة المقاومة والاستفادة من الامتيازات الممنوحة لها. لذا كان من الواجب علينا الانتباه إلى ما قد يعتري هذه الشهادات والتصريحات من مبالغات وتناقضات.

معطيات ديموغرافية وسوسيوثقافية.

من المعروف أن اعتماد نظام الحالة المدنية بالمغرب حديث العهد سواء بالمدينة أو البادية. لذلك كان من الطبيعي أن تنعكس اثار ذلك على عملية ضبط تاريخ الميلاد. فالتصريح بالازدياد بعد سنين عديدة من ذلك ترتب عنه عدة صعوبات. وهكذا أمكننا في بعض الأحيان ملاحظة تضارب في تاريخ الميلاد المصرح به في الملف وما هو مدون في شهادة الميلاد المرفقة بالملف. ولتفادي هذا العائق عمدنا إلى ترجيح المعلومات الواردة بعقود الازدياد ومن جهة أخرى، ولتحديد الفئات العمرية، اخترنا سنة 1953 كسنة موحدة لانخراط كل المقاومات في ميدان المقاومة. وبناء عليه أمكننا إنجاز الجدول التالي :

الفئات العمرية	14-10	19-15	24-20	29-25	34-30	39-35	44-40	49-45	54-50	59-55	المجموع
العدد	4	30	20	18	13	6	5		2	1	99

إن أول ما يسترعي الانتباه في هذا الصدد هو أن ثلث المقاومات اللائي شملهن البحث (34.34٪) تقل أعمارهن عن العشرين سنة، وأن 72.72٪ تقل أعمارهن عن 30 سنة، مع الإشارة إلى أن أكبرهن سنا كان عمرها سنة 1953 يبلغ 57 سنة، أما أصغرهن فلم يتجاوز سنها 12 سنة. وسجلت سنة 1935 ازدياد أكبر عدد من المقاومات حيث بلغن 8 نساء، تليها سنة 1925 سبع نساء ثم سنوات 1930 و1937 ، 1938 بست مقاومات... الخ

وبخصوص الأصول الجغرافية للنساء المقاومات، فإن نتائج البحث كشفت ما يلي:

الأصول الجغرافية	العدد	%
المجال القروي	52	52,52
المجال الحضري	45	45,45
خارج المغرب	2	2,02
المجموع	99	

فبالنسبة للنساء اللائي ولدن بالبادية، فإن التوزيع حسب المناطق يبين أن المنطقة السلطانية سابقا تحتل المكانة الأولى بعدد 43 مقاومة، في حين ولدت 6 مقاومات بالمنطقة الخليفية. أما الثلاث الباقيات فلم نتمكن من تحديد انتمائهن لمنطقة من المنطقتين. وعلى صعيد آخر تأتي منطقة الدار البيضاء على رأس المناطق السبع المكونة للمنطقة السلطانية[6] بعدد 12 مقاومة تليه منطقة فاس (9 مقاومات) ثم منطقة الرباط (7) ومنطقة وجدة (6) ومنطقة مراكش (5) ومنطقة أكادير (2) ومنطقة مكناس (مقاومتان).

أما المقاومات المنحدرات من أصول حضرية، فإن 40٪ منهن ازددن بمدينة الدار البيضاء، و 13.33٪ بوجدة، و11.11٪ بمراكش، و6.66٪ بفاس. وكانت حصة الرباط وسلا ومكناس 4.44٪ لكل مدينة على حد، في حين لم تتعدى بالنسبة لتازة والقنيطرة وطنجة وتطوان والعرائش نسبة 2.22٪ لكل مدينة.

ومن الخصائص المميزة للنساء المقاومات ارتفاع نسبة المتزوجات منهن بحيث يمثلن 91.11٪ من مجموع المقاومات اللائي شملهن البحث. ويعزى ذلك أساسا إلى انتشار الزواج المبكر في المجتمع المغربي. إذ يشير علال الفاسي في كتابه «النقد الذات» إلى عادة أهل تطوان مثلا في تزويج أو الوعد بتزويج الصغيرات حتى قبل بلوغهن سن الرشد[7]. كما كشفت نتائج بحث ميداني أنجز بالأوساط الشعبية بدرب غلف بالدار البيضاء سنة 1953 أن 42٪ من النساء تم تزويجهن دون سن الخامسة عشرة، و80٪ قبل بلوغهن سن العشرين[8].

وعلى صعيد آخر، فإن 44 مقاومة من مجموع 47 نتوفر على معلومات حولهن كن أميات أي لم يتلقين أي تعليم. في حين صرحت مقاومتان بأن مستواهما الدراسي لا يتجاوز الابتدائي. ومقاومة أخرى لم تدرس إلا بالكتاب. وتكشف هذه النتائج بشكل واضح الحيف الذي لحق المرأة خلال الفترة المدروسة من جراء السياسة التعليمية المعتمدة من طرف نظام الحماية، وبفعل ثقل العادات والأعراف السائدة في المجتمع المغربي التي تحارب تعليم الفتاة.

وسيكون لهذا الحيف ـ إضافة إلى عوامل أخرى ـ نتائج مباشرة على مواقع المرأة في الحياة المهنية. فنتائج البحث تبين أنه من مجموع 47 مقاومة، 7 مقاومات فقط كن يعملن خارج المنزل. وهو ما يمثل نسبة 14.89٪. ويتعلق الأمر بممرضتين ومقاومتان تملكان معملين لإنتاج الزرابي وعاملتين وخادمة.

الإنتماء السياسي.

إذا كانت المعطيات السابقة توحي بأن المرأة كانت تعيش وضعية دونية في المجتمع، فإن ذلك لم يمنعها من الاهتمام بالأوضاع السياسية بالمغرب، والانخراط في خلايا الحركة الوطنية. فجوابا عن سؤال يتعلق بالانتماء السياسي قبل الانخراط في حركة المقاومة، أكدت 15 مقاومة انتماءهن السياسي في حين نفت الأغلبية (أي 25 مقاومة) أية مشاركة سابقة عن العمل

الفدائي. والملاحظة الثانية التي يمكن إضافتها هي أن أغلبية المنتميات التحقن بصفوف حزب الاستقلال (12 مقاومة). من جهة أخرى، فإن كل المنخرطات انتسبن بعد سنة 1946. وتعتبر سنة 1947 السنة التي عرفت انخراط أكبر عدد من المقاومات [4]. في حين كان التوزيع حسب السنوات كما يلي : 1948 (مقاومتان) ـ 1949 (مقاومة واحدة) ـ 1950 (مقاومتان) ـ 1951 (مقاومتان) ـ 1952 (مقاومة واحدة). إن هذه النتائج تعكس في حقيقة الأمر خصوصيات العمل الوطني الذي ظل خلال الثلاثينات نخبويا ومحصورا في المدن الكبرى، ولم ينفتح على الفئات الشعبية إلا في الأربعينات والخمسينات. وقد انعكس ذلك على صعيد القيادة، حيث التحقت في الأربعينات عناصر ذات أصول اجتماعية شعبية بالطائفة داخل حزب الاستقلال. كما ستلتحق في نفس الفترة السيدة مالكة الفاسية بنفس الهيئة (أي الطائفة).

مما لاشك فيه أن انخراط هاته النساء في خلايا الحركة الوطنية سيهيؤهن للتجربة اللاحقة في صفوف المنظمات السرية. إلا أن هذا العامل لا يمكن أن يفسر لوحده إقبالهن على العمل المباشر. فما هي الدوافع الأخرى إذن؟ وما هي خصوصيات المشاركة النسائية في المقاومة المسلحة؟ وما هي انعكاسات ذلك على قضايا المرأة؟

لقد تبين لنا من خلال دراسة ملفات المقاومات اللائي شملهن البحث أن 68 من مجموع 99 مقاومة أي 68.68٪ أكدن انتماء عضو على الأقل من أفراد عائلتهن إلى حركة المقاومة[5]. وما يجب تسجيله هنا هو حرص النساء أنفسهن على إقحام أفراد عائلاتهن عند الحديث عن تجربتهن في صفوف الحركات المسلحة. أما بخصوص المقاومات المتبقيات (31 مقاومة)، فإن بعض المؤشرات التي أمكننا جمعها حولهن قد تساعد على فهم العوامل المساعدة التي شجعتهن على العمل في خلايا المقاومة. إذ نجد ضمن هذه الشريحة كل المتعلمات، والعاملات خارج المنزل، ومطلقتين اثنتين، وسيدة رحل عنها زوجها وتركها وحيدة، وأخرى كانت متزوجة من فرنسي، إضافة إلى 3 نساء ميسورات الحال. فهل نستنتج من هذا أن الاستقلال المادي والتكوين الدراسي كانا عاملين حاسمين في توجههن نحو العمل العسكري المباشر؟

خصوصيات المشاركة النسائية في حركة المقاومة.

أشرنا سابقا إلى أن تجربة العمل المسلح بالمغرب خلال الخمسينات قد تميزت باعتماد أسلوب حرب العصابات في المدن أساسا بواسطة خلايا سرية معدودة العدد ثم تطور العمل لاحقا إلى تكوين جيش منظم على شكل فرق يختلف عدد أفرادها حسب كل مركز. وإذا كانت تنظيمات المقاومة الأولى قد نشأت في نهاية الأربعينات، فإن نشاطها لن يتكثف إلا بعد نفي السلطان سيدي محمد بن يوسف (20 غشت 1953). في حين لم تنطلق عمليات جيش التحرير الأولى إلا في فاتح وثاني أكتوبر 1955. وعن توزيع المقاومات حسب المشاركة

في إحدى الهيئتين السالفتي الذكر، يتبين أن الأغلبية المطلقة منهن انتمت لحركة المقاومة. وهكذا فإن 74 من مجموع 99 مقاومة، شاركن في التنظيمات الفدائية أي ما يعادل 74.74٪. في حين لم يعمل ضمن فرق جيش التحرير إلا 17 امرأة. أما الثماني نساء المتبقيات فمشاركتهن مزدوجة أي في المقاومة في مرحلة أولى ثم في جيش التحرير لاحقا.

ومن خلال تصنيف الأماكن التي شهدت مشاركة المرأة المغربية حسب المناطق الإدارية المعتمدة خلال فترة الحماية، أمكننا الحصول على النتائج التالية :

المناطق	عدد المقاومات
منطقة الدار البيضاء	36
منطقة الرباط	19
منطقة وجدة	11
منطقة فاس	10
منطقة مراكش	7
منطقة مكناس	3
مجموع المنطقة السلطانية	86
المنطقة الخليفية	6
غير محدد	7
المجموع	99

يتضح إذن أن الاغلبية المطلقة للمقاومات كانت مشاركتهن بالمنطقة المشمولة بالحماية الفرنسية. وإذا كانت منطقة الدار البيضاء قد شكلت ميدانا لأعمال 39.13٪ من المقاومات اللائي شملهن البحث، فإن مدينة الدار البيضاء لوحدها استقطبت نشاط 35.86٪ من المقاومات. كما يلاحظ أيضا غياب منطقة أكادير ضمن المناطق السبع المكونة للمغرب السلطاني.

ولتحديد طبيعة المهام المسندة إلى النساء داخل فرق وخلايا المقاومة وجيش التحرير، عمدنا إلى تصنيف تصريحات المقاومات وشهادات رفاقهن في حقهن، ثم رتبنا المهام المسندة حسب عدد المرات الواردة في تصريح المقاومات. وهكذا أمكننا تسطير المهام التالية :

● إخفاء السلاح والإشراف على صيانته وتوزيعه : أكدت أغلبية المقاومات (66.66٪) على أنهن كلفن من طرف زملائهن بخزن قطع السلاح بمنازلهن. فإذا كانت بعض المنظمات السرية قد توفرت لها مراكز خاصة لإخفاء الأسلحة بعيدا عن المراقبة كما هو الشأن بالنسبة

لضيعة وادي إيكم بنواحي الرباط مثلا، فإن قلة الإمكانيات قد فرضت على معظم الخلايا والجماعات اللجوء إلى تجميع قطع الأسلحة بالمنازل الشخصية. لذلك كان من الطبيعي أن توكل هذه المهمة للمرأة اعتبارا لحضورها الدائم بالمنزل. ومن جهة أخرى فإن القيادة العليا بالمنطقة الخليفية قد أسندت في بعض الأحيان مهمة حراسة مخازن الأسلحة لزوجات مقاومين بارزين.

• نقل السلاح من مكان لآخر : في ظروف المراقبة والتفتيش : عمدت فرق المقاومة إلى تكليف النساء بمهمة نقل السلاح وذلك اعتبارا لسهولة مرورهن بحواجز التفتيش دون مراقبة مشددة. وقد يتعلق الأمر بالتنقل من مكان لآخر داخل المدينة الواحدة أو من مدينة لأخرى. وتشير إحدى المقاومات من الدار البيضاء بأنها كانت باستمرار، كلما رافقت زوجها خارج المنزل، تحمل مسدسه وأقراص السم في محفظتها اليدوية. ويشار أيضا إلى أن بعض المقاومات قد تحملن أحيانا مسؤولية نقل قطع السلاح والدخيرة من المنطقة الخليفية إلى داخل المنطقة السلطانية.

• إيواء ومساعدة مقاومين مطاردين : من المشاكل الكبيرة التي واجهت منظمات المقاومة مسألة حماية مناضليها من الاعتقال خصوصا في حالة انكشاف نشاطهم. إذ كان لزاما عليها إيجاد أماكن آمنة بعيدة عن المراقبة، وذلك في انتظار تدبير أمر نقلهم إلى منطقة الحماية الاسبانية، من هنا برز إذن دور بعض السيدات اللائي لم يترددن في التستر على رجال المقاومة المتابعين، وأحيانا دون معرفة سابقة بهم. وتحكي السيدة حليمة بتفريت في هذا الصدد بأن إحدى رفيقاتها زارتها يوما بمنزلها طالبة منها إخفاء رفيق متابع، فكان جوابها كما تقول : [رفضت أول الأمر بدعوى أنني متحجبة وليس علي أن أستقبل الرجال، فضغطت الرايسة على دي وفي نظرتها إصرار قائلة إن من يدخل في مجال الحركة الوطنية يجب عليه أن يواجه أي موقف وعليه أن يستجيب لأمر الواقع][10]. وفعلا ستنفذ أمر رفيقتها في غياب زوجها ودون علمه. وساهمت النساء أيضا بدور بارز في مساعدة بعض قادة المقاومة في الفرار من السجن أو في إيوائهم بعد الفرار. ويكفي أن نشير إلى أن من الأسماء البارزة التي استفادت من هذه المساعدة عبد الرحمان المخنث ومحمد بلميلودي وعبد السلام الجبلي[11]. .. وغيرهم. وتفيد الشهادات أن العديد من المتابعين تمكنوا من تفادي الاعتقال بفضل استعمالهم الزي النسائي ومرافقة بعض النساء لهم.

• ربط الاتصال بين أعضاء التنظيم : بحكم سهولة تحرك المرأة دون إثارة انتباه عيون المراقبة، فقد أسندت لها أيضا مهمة نقل التعليمات والأخبار من قادة الحركة إلى أعضاء الخلايا خصوصا لما اشتدت المتابعات ضد العناصر النشيطة. إذ كان يستحيل أحيانا على أعضاء

التنظيم عقد اجتماعات لتبادل الآراء واتخاذ القرارات والاجراءات الضرورية.

• التطوع بتحويل المنازل الشخصية بمراكز لإيواء أعضاء التنظيم : في ظروف السرية التي كانت تطبع عمل المنظمات الفدائية، لم يكن من المسموح به لها التوفر على مقرات للاجتماع، لذا لجأ المناضلون إلى استعمال منازلهم الشخصية وهكذا تطوعت بعض النساء لجعل منازلهن مقراً لاجتماعات الأعضاء بعيدا عن أعين الجواسيس، ولاستراحة المنفدين في انتظار المهام المسندة لهم. ولم يكن الأمر مقصورا على اللائي كن متزوجات بمقاومين أو المطلقات بل تطوعت أيضا بعض السيدات اللائي لم يكن أزواجهن منتمين للحركة. وتحكي إحدى المقاومات المكناسيات عما عانته من جراء إيوائها لرفاقها قائلة : [وبعدما علمت السلطة الفرنسية بكون مسكني مقرا لرجال المقاومة قامت بهجوم على مسكني (...) لكنه رغم كل هذا فقد انطلقت فارة ومعي السلاح المتبقي بالمسكن (...) ومنذ خروجي وهروبي من الدار وأنا مغادرة إياها حتى تاريخ رجوع جلالة الملك من منفاه. وبرجوع جلالته رجعت إلى مسكني فوجدته خاليا من كل ما به لا قليلا ولا كثيرا].

• إعداد الطعام للمقاومين : ويتعلق الأمر هنا أساسا بالنساء اللائي انخرطن في وحدات جيش التحرير فقد كانت هذه الوحدات المرابطة بالجبال في حاجة يومية إلى المؤن والتغذية. لذلك تطوعت بعض النساء لإعداد الطعام ونقله إلى مراكز الجيش إضافة إلى جلب الماء والحطب وخياطة ملابس المجاهدين وغسلها. كما استقرت بعض المقاومات بأماكن تواجد الوحدات، وقدمن خدماتهن بعين المكان. وقد تبدو هذه الأعمال لأول وهلة بسيطة وسهلة إلا أنه لابد من استحضار الظروف الخاصة للفترة التي نحن بصددها. فضيق الحال من جهة، وصعوبة المسالك الجبلية والأخطار المترتبة عن افتضاح مثل هذه الأعمال كلها عوامل تجعل المهمة صعبة وتحمل مخاطرات كبيرة.

• حمل السلاح إلى مكان تنفيذ العمليات : أشرنا سابقا إلي الصعوبات الكبيرة التي كانت تعترض رجال المقاومة في نقل الأسلحة. لذلك، وحرصا على ضمان سلامة المنفذين، فقد أنيطت بالنساء مهمة حمل المسدسات والقنابل إلى مكان إنجاز العملية. وتقول المقاومة فاطمة عطري في هذا الصدد : (كان نشاطي يتمثل في إخفاء الأسلحة، ونقل الأخبار بين خلايا المقاومة ومرافقة زوجي ورفاقه إلى أماكن تنفيذ العمليات الفدائية لآخذ عنهم السلاح بعد تنفيذهم للمهمة الموكلة إليهم. فكنت مثلا أجلس أرضا ومعي ابنتي الرضيعة (السعدية شكري) وأتصنع التسول، في انتظار تنفيذ الرفاق لعملية ما حيث يمرون ويلقون إلي بالسلاح الذي أحمله بسرعة وأتسلل بين الأزقة الضيقة إلى أن أصل إلى بيتي)[12]. ثم تضيف : (وكان صباح أحد أيام الأربعاء حيث أمرني بحمل الصوف والتوجه إلى مكان معين «بالقريعة» وكان سيقوم بالعملية هو و«محمد الصغير» و«بوشعيب فطاس» فسبقتهم وجلست أرضا في المكان الذي حددوه لي سلفا، ووضعت الصوف أمامي للتمويه وإيهام المارة بأنني أبيعها، وكلما وقف

أمامي زبون وسألني عن ثمنها رفعت الثمن لدرجة يعود معها أدراجه حتى أظل قابعة بمكاني في انتظار زوجي ورفاقنا. وخلال لحظات كانت العملية قد نفذت وكان "الفقيه" قد قتل بطلق ناري في رأسه. ومر زوجي ورفاقه بسرعة خاطفة ورموا لي بالمسدس - وكنت بدوري متأهبة للهرب - فلففته في الصوف، وهربت حاملة ابنتي الصغيرة)[13]. وهكذا كان من الصعب على رجال الحركة تنفيذ عملياتهم بسلام دون المساعدة النسائية، إذ بمجرد اغتيال متعاون أو تفجير قنبلة تسارع أجهزة القمع إلى ضرب حصار على منطقة الحادث وتعمد إلى تفتيش المارة واعتقال المشتبه فيهم.

• مساعدة عائلات المقاومين المعتقلين والمتابعين : واجهت مظمات المقاومة مشكل العناية بعائلات الأعضاء المعتقلين أو المتابعين نظرا لتوقف مواردهم المادية. لذا لجأت إلى إحداث صندوق لتقديم مبالغ مالية ولو رمزية. إلا أن قلة الإمكانيات لم يكن ليسمح بتعميم مثل هذه التجربة. لذا ستتكفل بعض السيدات الميسورات بالنفقة على بعض الأسر التي كانت مهددة بالتشريد بمجرد اعتقال أو استشهاد المقاوم الذي يعد المعيل الوحيد. ومن جهة أخرى كان لبعض المقاومات دور بارز في مساعدة بعض زوجات قادة المقاومة في الالتحاق بهم بالمنطقة الخليفية حيث التجأوا فرارا من المتابعة.

• توزيع المناشير ورسائل التهديد : لتفادي عيون المراقبة لجأت المجموعات المسلحة إلى تكليف بعض العضوات بنقل المناشير إلى الأحياء المقرر توزيعها بها. كما باشرن أحيانا أخرى توزيعها بأنفسهن.

• إسعاف الجرحى وعلاجهم : لأسباب أمنية، لم يكن بإمكان المقاومين المجروحين عرض أنفسهم على الأطباء بالمستشفيات. وقد وجدت الحركات الفدائية بعض المساعدة من ممرضات لم يترددن في تقديم العلاجات الضرورية للمرضى والمعطوبين، بل وتطوعن بجلب أدوية من المستشفيات التي يعملن بها مما عرض إحداهن للمتابعة.

• المشاركة في تنفيذ بعض العمليات الفدائية : صرحت عشر مقاومات بمشاركتهن في تنفيذ العمليات سواء بمراقبة الطريق المؤدية لمكان العملية أو بوضع القنابل في المواقع المستهدفة. وفي هذا الإطار نشير إلى أن السيدة حدوي فطومة قد قادت السيارة التي استعملت أثناء الهجوم على بونيفاص بالدار البيضاء.

• المشاركة في المظاهرات الاحتجاجية : ويتعلق الأمر هنا بمظاهرة المشور بمراكش التي نظمت ضد مبايعة بن عرفة سلطانا على المغرب، ومظاهرات 20 غشت 1955 بخريبكة ووادي زم. ولم يقتصر دور النساء فيها على حمل صور السلطان محمد بن يوسف والاعلام الوطنية وتشجيع المتظاهرين، بل شاركن أيضا في عمليات تخريب مصالح الاستعمار والمعمرين التي رافقت هذه المظاهرات وقد تعرضت هذه الأعمال للقمع حيث تم إطلاق النار على المتظاهرين مما نتج عنه استشهاد عشرات منهم ذكورا وإناثا.

• المساهمة المادية لفائدة المقاومة : إذا كانت المقاومة المسلحة قد اعتمدت في تغطية مصاريف أنشطتها على مساهمات أعضائها رغم ضعفها، فإن بعض المقاومات قد كان لهن دور مهم في هذا الشأن. ويمكن أن نذكر في هذا الصدد المرحومة حليمة البلغمية التي التزمت منذ التحاقها بالهيئة الثالثة لليد السوداء بتمويل شراء الأسلحة من مالها الخاص. وقد تطوعت بعض النساء لجمع التبرعات لفائدة حركات المقاومة وجيش التحرير. وقد قدمت المرحومة أمينة برحيلي مثلا خدمات كبيرة في هذا الشأن تؤكدها شهادات رفقائها.

هذه إذن هي أهم المهام المسندة للنساء داخل التنظيمات الفدائية وفرق جيش التحرير، والتي صنفناها حسب الأهمية التي وردت بها في الملفات المدروسة. ولعل أهم ما يسترعي الانتباه هو أن المرأة لم تحتل أي موقع ضمن قيادات مختلف المنظمات السرية، ولا ضمن القيادة العامة لحركة المقاومة وجيش التحرير. فهل يعكس هذا محدودية دورها ووزنها داخل الحركة؟ من الضروري أن ننتبه هنا إلى أن موقع المرأة في حركات المقاومة المسلحة في البلدان الأخرى سواء بالمغرب العربي أو خارجه لم تكن تختلف جذريا على المكانة التي احتلتها المرأة المغربية. ثم إذا كان من الثابت أن عددا مهما من النساء التحقن بالميدان اقتداء بأزواجهن أو بأفراد من عائلاتهن، فإن ذلك لا يلغي كونهن تحملن مسؤوليات وقمن بمهمات تتطلب مهارة وتحتمل مخاطرة كبيرة. فلا يمكن مثلا تصور النجاح في تنفيذ عمليات فدائية دون الخدمات التي قدمتها المرأة من نقل السلاح إلى ومن مكان العملية في ظروف تميزت بالتفتيش اليومي والمراقبة الدائمة. فهي بحكم لباسها الفضفاض واستحالة قبول فكرة تفتيشها ونظرة السلطات الاستعمارية لها ككائن طيع ومسالم، كان من السهل عليها الانتقال من مكان لآخر واجتياز حواجز التفتيش دون عناء. ومع ذلك فإن المهمة لم تكن سهلة. فإضافة إلى حملات الاعتقال التي طالت الأزواج والاخوة والرفاق، فإن المقاومات أنفسهن لم يسلمن من القمع[14]. فقد صرحت 49 مقاومة بأنهن تعرضن للاعتقال ودوهمت منازلهن وأتلفت محتوياتها من جراء التفتيش. وإذا كانت بعضهن قد اقتصرت معاناتهن على قضاء أيام بمخافر الشرطة، فإن أخريات عرضن على المحاكم وصدرت في حقهن أحكاما مديدة تفوق السنتين تاركات وراءهن أبناءهن عرضة للضياع. ولم تسلم المرأة من التعذيب في محاولة لانتزاع اعترافات ومعلومات عن الحركات الفدائية، بل من النساء من تعرضن للاجهاض بفعل ذلك. ويكفي أن نقدم شهادة إحدى المقاومات من خريبكة لإعطاء صورة عما تعرضت له بعد اعتقالها. تقول: (اعتقلت من طرف البوليس الفرنسي وبقيت بالكوميسرية عدة أشهر.. وكنت ممن عذبوا العذاب الجاهد في سبيل الله والوطن والملك. وقد نالني من ذلك العذاب ما لم أطق صبرا من جرائه. من ذلك أني أصبت بمرض برأسي حيث حلقوه لي. وكما أصبت بشلل بأصبعي من جراء تعذيب بالأسلاك الكهربائية). وما لم تذكره هذه المقاومة، وهو ما ورد في تصريح أحد الشهود أمام اللجنة الوطنية المكلفة بالبث في ملفها، هو تعرضها للاغتصاب من طرف جلاديها

نتج عنه افتضاض بكارتها. ومن جهة أخرى، وفرارا من مضايقات واستفزازات رجال الشرطة فقد اضطرت 7 مقاومات للفرار من منازلهن والهجرة إلى المنطقة الخليفية حيث التجأ أزواجهن.

والخلاصة العامة التي تستحق التسجيل هي أن انخراط النساء في حركة المقاومة شكل خطوة متقدمة في وعيهن بالقضايا الوطنية وجعل المرأة أمام تجربة يومية جديدة مكنتها من اكتساب خبرة بالعمل السري ونسج علاقات متميزة مع باقي رفاق الخلية. كما أن ظروف الاعتقال والمتابعة والمداهمات المستمرة في شروط مادية تميزت عموما بضيق الحال جعل التجربة ـ وإن كانت وجيزة زمنيا ـ غنية بالأحداث والتجارب. على أن السؤا ل الذي يفرض نفسه علينا هو معرفة ما إذا كانت المرأة كقضية قد استفادت من هذه التجربة. أي هل حققت المرأة، وهي تناضل من أجل الوطن، بعضا من حقوقها؟ هل تطورت نظرتها إلى نفسها بفعل انخراطها في النضال الوطني؟ وكيف نظر إليها رفاقها؟

من دون شك أن الإجابة على مثل هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث خاص قد يستدعي مساهمة تخصصات متعددة. إلا أننا لن نتردد في المغامرة بالقول بأنه بفعل قصر الفترة التي استغرقها العمل الفدائي، واتسامها بطابع التجريبية وضعف ـ إن لم نقل ـ انعدام التأطير السياسي والتكوين الاديولوجي للمناضلات والمناضلين، فإن انخراط المرأة في المقاومة لم يرافقه تحول نوعي ووعي بحقوقها ولا تطور في نظرتها لنفسها ونظرة الآخرين إليها بحيث أنها بمجرد انتهاء فترة الكفاح عادت إلى همومها اليومية الأزلية. بل لدينا من المؤشرات ـ والتي تحتاج إلى تعميق ـ ما يجعلنا نعتقد أنها حتى وهي تقاتل إلى جانب أخيها المقاوم فقد ظلت النظرة إليها أسيرة العادات والتقاليد السائدة . فالشهادات التي بين أيدينا تفيد أن إحدى المقاومات مثلا ـ وهي بالمناسبة زوجة قائد بارز في منظمة فدائية ـ لم يشفع لها كونها عانت ما عانته من قمع واضطهاد، في أن يقبل زوجها على الزواج من امرأة ثانية. ومع ذلك فإن إخلاصها ووفاءها لزوجها سيدفعانها إلى اقتسام نفس المصير المؤسف الذي لقيه أي الاغتيال. كما أمكننا ضبط أربع حالات على الأقل لمقاومات تعرضن للطلاق من أزواجهن بعد إعلان الاستقلال. بل بلغ الأمر بإحداهن إلى توجيه ملتمس تكشف فيه ما تعرضت له من عسف وضرب وسب وتهديد من طرف زوجها ورفيق كفاحها. ومن جهة أخرى فقد تعرض منزل إحدى المقاومات للتفجير مرتين من طرف جماعة تجهل انخراطها في أعمال المقاومة لا لشيء إلا لأنها اختارت الزواج من فرنسي. فكان اختيارها هذا كاف لإدانتها.

ختاما من الضروري الإشارة ولو باقتضاب للخدمات التي قدمتها شريحة من النساء اضطرتهن ظروفهن الاجتماعية للتعاطي للبغاء. فقد شكلت دور البغاء أماكن آمنة آوت بعض المقاومين المتابعين. كما أن هذه الفئة بحكم اختلاطها الكبير بالرجال، المغاربة منهم والأوربيين، قدمت معلومات هامة لحركات المقاومة. إلا أنه بحكم حساسية الموضوع وثقل

التقاليد، فإننا لم نجد أية إشارة للموضوع ضمن الملفات التي اعتمدناها في إنجاز هذه الدراسة. بل كل ما أمكننا جمعه هو بعض الشهادات والأحاديث الخاصة مع بعض المقاومين والتي تؤكد اعتماد بعض المجموعات على خدمات مثل هذه الشريحة من النساء.

الهوامش:

(1) محمد بن عزوز حكيم ومحمد مولاطو، المرأة والمقاومة المسلحة في شمال المغرب، مداخلة في اليوم الدراسي الذي نظمته وزارة الصناعة التقليدية والشؤون الاجتماعية والمندوبية السامية لقدماء المقاومين بمناسبة اليوم العالمي للمرأة (8 مارس 1991).

(2) أفادت نتائج الإحصاء العام للسكان (1951 - 1952) والذي نظم بالمنطقة السلطانية أن 63.19٪ من السكان المغاربة المسلمين كانت أعمارهم تقل عن 30 سنة.

(3) في غياب مصادر أخرى للمعلومات، فقد اعتمدنا على الأرقام الرسمية للاستئناس بها في أخذ فكرة تقريبية عن الظاهرة التي نحن بصددها. مع التأكيد على أن المعايير المعتمدة في تحديد صفة مقاوم قد لا تتفق والتعريف الذي نعطيه لحركة المقاومة.

(4) عبد الهادي بوطالب ، التوعية والتربية والتكوين عند المرأة خلال فترة المقاومة، مداخلة في اليوم الدراسي الذي نظمته وزارة الصناعة التقليدية والشؤون الاجتماعية والمندوبية السامية لقدماء المقاومين بمناسبة اليوم العالمي للمرأة (8 مارس 1991)، للمقارنة، انظر :

Jean et Simone LACOUTURE, Le Maroc à l'épreuve, p. 320.

(5) للمزيد من المعلومات، انظر : الحاج أحمد معنينو، ذكريات ومذكرات، الجزء الرابع (1947 - 1951)، ص.ص. 17 - 68.

(6) لقد حافظنا بالنسبة للمنطقة السلطانية على التقسيم الإداري الذي كان معتمدا من طرف سلطات الحماية والذي يشمل 7 مناطق، : منطقة الدار البيضاء - منطقة الرباط - منطقة فاس منطقة وجدة - منطقة مراكش - منطقة مكناس - منطقة أكادير.

(7) علال الفاسي، النقد الذاتي، ص. 212 -213.

(8) انظر ADAM (Andrè) Casablanca, tome II, pp. 741-742

(9) يتبين من خلال تصريحات المقاومات أن 51 منهن اقتدين بأزواجهن في الانخراط في ميدان الكفاح المسلح، و10 نساء أخريات انخرطن بواسطة إخوانهن، و6 مقاومات كان لهن أبناء مقاومون ومقاومة واحدة صرحت أنها كانت تعين والدها في الأعمال التي يقوم بها لفائدة جيش التحرير.

(10) جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد 2054 ليوم 21 مارس 1989.

(11) للمزيد من المعلومات، انظر : سجل عمليات هروب "الجبلي" في مذكرات من التراث المغربي، الجزء السابع، ص. 42 - 45.

(12) و (13) جريدة السياسة - الطبعة الدولية - عدد 256 ليوم 29 مارس 1990، ص.3.

(14) من الأساليب القمعية التي لجأت إليها الأجهزة البوليسية، اعتقال زوجات المقاومين الفارين للضغط عليهم ليسلموا أنفسهم.

الدور التنموي والثقافي للمرأة في الظرف الراهن

ذ. زينب مبسوط

إن القارئ لتاريخ المغرب خاصة والجزء المتعلق بالمرأة يكتشف أنه مشقل بمجموعة من الاعتداءات الاجتماعية على النساء. لقد تجلت هذه المتاعب، في كون المرأة واجهت هموما كثيرة، بحيث ظلت فترة طويلة، تحت الوصاية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية للرجل، وبات المجتمع يعتبرها عنصرا ناقص العقل والدين.

قبل أن أتعرض لبعض الجوانب التي تبرز مشاركة المرأة في المسار التنموي والثقافي بلادنا. أشير إلى أن الحديث عن واقع المرأة المغربية في الوقت الراهن وموقف البعض من قضيتها، أمر شبيه بما تعيشه نساء العالم والعربيات والمسلمات على وجه الخصوص. فبقدر ما تفوقت المرأة في أمور عدة وحققت تقدما وإنجازا هائلا، بقدر ما تضاعفت مشاكلها. ولهذا فالاهتمام المتزايد بقضية المرأة أصبح بمثابة هم تجاوز الموقف والنظرة الفردية.

إن المرأة المغربية ككل نساء العالم أثرت وتأثرت بالعديد من السلوكات التي حملها التطور العام الذي عرفته الإنسانية سواء تعلق الأمر بنساء دول العالم الثالث أو نساء الشعوب المتقدمة.

لقد عاشت المرأة المغربية في مجتمع نام يربط بين الرجولة والإنجاز، وتزامن ذلك وسلسلة من المعاناة التي تتشخص في الأمية والعمل المتكرر والخروج من البيت والعلاقة غير السوية بالرجل... الخ.

من الأمور التي تزيد وضعية المرأة تأزما، وجود بعض العادات الضارة التي تعاملت معها بدونية واستخفاف ولازالت تتعدى عليها وتحملها نتائج الأزمات الاقتصادية والبطالة، واللجوء إلى استخدام التفسيير الخاطئ للدين من طرف البعض للسيطرة عليها وحرمانها من أبسط الحقوق العقلية.

إن هذا الوضع لم يعرقل طموحات المرأة المغربية ويضعف من إرادتها، بل بالعكس ولد

عندها روح التحدي وإزاحة العقبات، وهكذا تحلت بالصبر والجد وآمنت بأن الكفاح هو السبيل الوحيد للخروج من العزلة والمشاركة في الحياة إلى جانب الرجل، وبذلك تكون قد أدركت مدى أهمية مسؤوليتها كعنصر نشيط وفعال في تنمية وبناء المجتمع.

تعتبر المرأة المثقفة نموذجا للمرأة الفاعلة في المجتمع.

إنه لمن الصعب جدا الإلمام والإحاطة بالجانب الثقافي عند المرأة المغربية عموما والمثقفة خاصة. ففي المغرب نجد العناصر التي توفرت لها شروط وإمكانية التعلم تمثل نسبة عالية داخل المدن المغربية، واستطاعت هذه النخبة من النساء أن تخلد ذاتها وتفرض إنتاجها، في جل القطاعات الاقتصادية والاجتماعية، ونستشف ذلك من خلال إنتاجها الخصب الذي يسجل حضورا جيدا. فالمرأة المتعلمة بلغت من المكانة ما أهلها لترتقي أعلى المناصب، بحيث تبوأت منصات التدريس في المدارس، والجامعات والمعاهد العليا. وولجت ميدان الطب، والصيدلة، والهندسة، وغيرها من الوظائف التي ظلت، إلى وقت قريب، حكرا على الرجال. وأصبحت المرأة المثقفة نموذجا للمرأة الفاعلة ببلادنا. وساهمت في تكثيف وتنويع الإنتاج العلمي وتطرقت إلى الكتابة في مواضيع مختلفة التخصصات. وبرز دورها في تكوين الأجيال والمشاركة الفعالة في تنمية القطاعات الاقتصادية، ومثلت بلدها في المؤتمرات والندوات الدولية، وعبرت بروح وطنية عن الهموم العامة. وأعطت للعالم الصورة الحقيقية والمشرفة للنساء في المغرب. وحديثنا عن المرأة المثقفة لا يقصي زميلتنا بالبادية، وما تقوم به من مجهودات جبارة للحفاظ على التوازنات الاقتصادية والاجتماعية. ولهذا أعتبر بأن الاهتمام بنساء باديتنا قضية وطنية لا يمكن إغفالها.

العناية بنساء البوادي قضية تنموية.

إن واقع المرأة في البوادي المغربية والدور الذي تلعبه في التنمية الاقتصادية والمشاركة المباشرة في هذا المجال، كلها أمور لا يستهان بها، ذلك أن النساء في البادية، يستحقن عناية كبيرة. فالمرأة في البادية تسجل حضورا في قلب كل عمليات الإنتاج وذات صلة وثيقة بالقاعدة الأساسية للمصادر الطبيعية (الأرض، الماءو البذور، الأشجار... الخ) فإذا كان الدور التنموي للمرأة في المدن يتجلى في كونها تقدم خدمات صحية وتعليمية، اجتماعية وتنتج داخل الورش والمعمل. ففي البادية، تسهم المرأة بقسط كبير في مسلسل الإنتاج، وتقوم بالدور الرئيسي؛ تجب الماء عبر مسافات طويلة وتستعمله في أغراضها المتنوعة كما تتكلف بجمع الحطب والمحصول، وتزرع الأرض وتنشر البذور والأسمدة؛ ثم تعكف على الحصاد والدرس وغربلة الحبوب والتخزين، إضافة لكونها تعتني بالحيوان وتربية الأطفال ورعاية متطلبات الزوج والأهل، هي مسؤولية تختلف في المغرب من منطقة لأخرى تبعا لتنوع المناطق الجغرافية، وكذا بحكم تباين العادات والأعراف عند القبائل المغربية. ومن أهم الأشياء التي تجدر الإشارة إليها

كون نساء البادية يتوفرن على مؤهلات ثقافية وطاقة إبداعية غنية جدا، تجسد النساء هذه الطاقة بشكل عفوي في ما تقدمه لنا من إنتاج حرفي سواء تعلق الأمر بالمنسوجات كالزرابي والجلباب أو الأواني الفخارية والزخرفة، أو النقش بالحنة والوشم. وهذه كلها معطيات تتطلب عناية للخروج بها إلى المستوى المطلوب، خاصة إذا جعلنا من محاربة الأمية بهذه المناطق هدفنا المنشود فإذا كانت القضية الأولى في هذه المناطق هي زيادة الموارد والتنمية.. والإنتاج. فوضعية النساء هنا تحتاج إلى بذل مجهودات مكثفة. وذلك حتى نتوصل إلى حالة اقتصادية واجتماعية متوازنة ومستقبل أفضل. ولكي يكون التعامل مع الحركة النسائية ذا مردودية أكثر ومفيد في نفس الوقت، لابد من النزول إلى أرضية الواقع والتحاور مع المرأة باعتبارها قاعدة أساسية للتنمية، كما يجب تحسيسها بأن التنمية الحقيقية لا يمكن أن تتم بدون إشراكها. ولهذا فحديثنا عن المغربية يجب أن لا يستبعد ثقافتها السياسية.

مشاركة المرأة في الحياة السياسية ضرورة تحتاجها المرأة والمجتمع معا.

لقد كثر الحديث حاليا عن زيادة عضوية المرأة داخل الأحزاب السياسية ببلادنا ومشاركتها في الهموم، وانتشار ما يسمى بالثقافة السياسية في الأوساط النسوية، وتفهم البعض منهن لمشاكلهن. لكن هذا ليس بالضرورة عملا إيجابيا يثبت طرح قضايا المرأة وحتى القضايا العامة. إنما المهم هو اختيار نماذج ذات كفاءة قادرة على التعبير عن معاناة المجتمع. كما أن الحصول على مقعدين داخل البرلمان دليل على اعتراف المواطن المغربي بقدرات ومؤهلات العنصر النسوي. بمعنى أن العديد آمن بأن مشاركة المرأة في الحياة السياسية ضرورة يحتاجها المجتمع ككل. وكل طرح ينفي ذلك سيعرقل - لامحالة - الارتباط الطبيعي للنساء بالمجتمع.

إلا أن هذا الإسهام في الحقل السياسي يبدو ضعيفا مقارنة مع نشاطها المكثف في القطاعات المتبقية. فلقد تبين من خلال التحريات الميدانية بأن الانخراط الفعلي في العمل السياسي عند المغربيات يأتي في الدرجة الأخيرة من اهتماماتهن. ويعزى ذلك لكون المرأة مطحونة بين رحي متطلبات العمل والأسرة، ثم ثقل المسؤولية داخل البيت، وأخيرا الفهم الخاطئ للمشاركة في الحياة السياسية عند العديد من النساء. فحسب الإحصاء الذي قمنا به في منطقة تانسفت. ظهر بأن 65٪ من نساء المدن يعتقدن بأن الانشغال بالأمور السياسية يتطلب وقتا وتضحية جبارة. وهناك من يعتبرن ذلك ضياعا للوقت، أو أن هذا النوع من الممارسة خاص بالذكور. كما يلاحظ بأن 45٪ من الطالبات داخل الجامعة يحببن الفكرة مقابل الحصول على منصب عمل أو منحة دراسية يسلمها أو يضمنها الحزب أما في البادية فقد توصلنا إلى أن 83٪ من النساء لا دراية لهن بالثقافة السياسية.

إن هذه النتائج كافية لتأكيد ضعف الوعي السياسي عند الأغلبية، وكذا الفهم الخاطىء للمشاركة في الحياة السياسية.

فحسب اعتقادي مرد هذا الفهم الخاطئ لأسباب لابد من ذكر البعض منها. فهناك ارتفاع نسبة الأمية عند الأغلبية، فنسبة مهمة من العناصر النسوية غير متعلمات أو انسحبن من التعليم في سنوات مبكرة، أو توقفن عند مستوى تحقيق الماديات، وفعلا هذا صحيح، فنفس الدراسة تؤكد بأن 75٪ من المتعلمات في المغرب تحملن منذ تخرجهن عبء الحياة ومسؤولية تعليم الإخوة والرفع من مستوى عيش الأسرة، في حين نجد الباقية أي 25٪ قد حصلن على ثقافة سياسية، وكلهن من أسر غنية موسرة ومتعلمة، هذه الوضعية الاجتماعية في كل من فاس، مراكش، الرباط والدار البيضاء فسحت لهذه الفئة مجال المعرفة، وأهلتها للخوض في مجالات ظلت بعيدة عن أغلبية انهمكت في تحقيق المتطلبات الضرورية.

من الأسباب كذلك وجود بعض العادات والتقاليد الاجتماعية داخل الأسرة المغربية التي تقلل من أهمية دور المرأة في الحقل السياسي وتؤمن بأن مهمتها تقتصر على بيتها ورعاية الأطفال والزوج.

إن الحديث عن وضعية المرأة يطول والإحاطة بكل جوانبه يتطلب منا مجهودا مكثفا. فالقضية لا تهم المرأة وحدها بل هي قضية المجتمع برمته، إذ يجب تغيير النظرة المتخلفة للمرأة، ودعم صورتها الإيجابية ورفع الوعي العام بخطورة أمية النساء، وكذا الإشعار بتأثيرها السلبي على الحياة الخاصة والعامة، فتكوينها بالوجه الصحيح والسليم سيؤدي إلى توفير جيل صالح، وكل تنشئة اجتماعية فاسدة ستقلل من نظرة المرأة لدورها في الحياة. فيجب أن نعيد النظر في وسائل تثقيف النساء في بلادنا، علما بأن التنمية الحقيقية لا يمكن أن تتم بدون المرأة باعتبارها المديرة الرئيسية للموارد الوطنية وإدارة النظم الطبيعية.

المرأة المقاولة*

ذ. حورية شريف حوات

يتناول هذا العرض، الحديث عن فئة جديدة من النساء في المغرب، هي فئة النساء المقاولات، والمعلومات الواردة فيه هي نتيجة بحث ميداني أعددته رفقة مجموعة من الزميلات، منهن الزميلة بيحاس أمينة، والزميلة جماري عواطف، لاستكناه هذه الفئة الجديدة، أي فئة النساء اللواتي، أسسن ويشرفن على تسيير وتدبير مقاولات تجارية أو صناعية أو زراعية.

إن ما نعرفه جميعا أن المغرب اليوم يسلك مسار الليبرالية والتفتح، ويعيش عدة تحولات اقتصادية، واجتماعية، وثقافية، وديمغرافية، ويفرض هذا على المقاولات التي تشكل النسيج الاقتصادي، عدة تحولات، لأنها مقبلة على مواجهة المنافسة الأجنبية بفعل هذه الليبرالية والتفتح على العالم الخارجي، ومجبرة على تطوير نفسها، وتحديث طرق تسييرها، وتكييف منتوجاتها، حسب رغبات المستهلكين، من حيث الجودة والسعر، وحسب رغبات السوق الداخلية، والخارجية، فالمقاولة إذن تتحرك، ما يتحرك المجتمع، تتحرك كتنظيم، وكموارد بشرية، وكأساليب إدارة، وكذلك كمسيرين لهذه المقاولات. ونعرف أن مسيري المقاولات وأربابها هم رجال، وأن النساء في هذا المجال مهمشات، بل هن مهمشات في سيرورة التنمية الاقتصادية ككل، من مراكز القرار، ومراكز السلطة السياسية، والسلطة الاقتصادية، التي لها انعكاس على تغيير عدة قواعد، وعدة علاقات داخل المجتمع. ولاشك أن أي مجهود للتنمية لا يعتمد على الموارد البشرية بأكملها : نساء ورجال، مستأجرين ومقاولين، لا يمكنها أن تنجح. وإذا كانت الإحصائيات الرسمية المتعلقة بالسكان والديموغرافيا، تثبت أن أغلب سكان المغرب نساء، فإن اندماج هذا العنصر في الدورة الانتاجية جد ضعيف.

لقد كانت الحركة الوطنية من وراء بروز الحركة النسائية في المغرب، ومكنت النساء من التمدرس غداة الاستقلال، وخلال مطلع الثمانينات، تكونت عدة تجمعات، وعدة تنظيمات نسائية، على شكل جمعيات، ومجموعات عمل، ذات طابع سياسي، أو أكاديمي،

(*) تم سحب هذه المداخلة من شريط صوتي.

أو ثقافي... الخ، وفي هذه الصيرورة، برزت فئة جديدة من النساء هي فئة النساء المقاولات. فإذا تمكنت مجموعة من النساء من فرض أنفسهم في سوق العمل كأجيرات، فبعضهن الآن يأخذن زمام المبادرة، يؤسسن الشركات، ويسيرن المقاولات، وسيهتم هذا العرض بطرح عدة تساؤلات، وفرضيات حول هذه المجموعة من النساء اللواتي استطعن اجتياز حواجز عالم المقاولات، الذي هو عالم رجالي أصلا، وفي ظروف لا يساعد فيها المناخ الاجتماعي والثقافي على تطوير فكر المقاولة لدى النساء. ذلك أن الرغبة في خلق المقاولة، وحلاوة المخاطرة أو المغامرة بالنسبة لأي مقاول، والاستقلالية، مازالت ضعيفة جدا لدى النساء، بل إن المبادرة مازالت في حاجة إلى موافقة الزوج أو الأب، أو الرجل بصفة عامة.

فما هي المجالات التي تشتغل فيها النساء المقاولات؟ هل هي مجالات تقليدية تطورت إلى أعمال عصرية؟ أم أنها قطاعات اقتصادية حديثة؟ وما هي نقط القوة، ونقط الضعف لدى النساء المقاولات؟ وما هوالطريق الذي وصلت عبره هؤلاء النسوة إلى المقاولة؟ وهل استطعن في مغامرتهن هذه، الحفاظ على التوازن العائلي، وفي نفس الوقت إشباع طموحاتهن ورغباتهن الشخصية؟ وما هي الحواجز والعوائق التي تقف في وجه النساء المقاولات؟ إنها عينة من الأسئلة التي يطرحها الموضوع، إلا أنه قبل مباشرتها، تجدر الإشارة إلى أن اهتمام هذا البحث، انصب على النساء اللواتي يتوفرن على جزء، أو كل رأسمال الشركة ذات الطابع الصناعي، أو التجاري، أو الزراعي، مستثنيا التجارة الصغيرة، والمهن الحرة، والمقاولات غير المصرح بها، ومقاولات الصناعة التقليدية، والمؤسسات التعليمية، بمعنى أن بؤرة الاهتمام كانت هي استثمارات النساء في القطاع الصناعي، وقطاع الخدمات، ومقاولات الزراعة والصيد البحري. وبناء على هذا سيتناول العرض، ثلاثة محاور هي :

احصائيات عامة حول المقاولات النسائية ـ تعريف بالنساء المقاولات ـ كيفية تسيير النساء المقاولات لمقاولاتهن.

1 ـ إحصائيات عامة حول المقاولات النسائية.

تتناول العينة التي اعتمدنا فيها على إعداد هذا البحث، 542 مقاولة، و703 من النساء، بسبب اشتراك أكثر من امرأة واحدة في تسيير بعض المقاولات. وقد لاحظنا على مستوى التوزيع الجغرافي أن أغلب المقاولات التي تديرها نساء تتمركز في المنطقة الوسطى وأساسا في مدينة الدار البيضاء (71 ٪)، بينما (12 ٪) توجد في جهة الشمال الغربي (الرباط القنيطرة ـ طنجة ـ تطوان) و(7 ٪) في فاس ومكناس، و(6 ٪) في أكادير ومراكش، ويؤكد هذا التوزيع كون الدار البيضاء هي القطب الصناعي، بالنسبة للصناعة ككل، كما يؤكد التوجه العام، لوجود المقاولات التي تشرف عليها النساء، في نفس محور المقاولات بشكل عام، وفيما يخص الأنشطة الاقتصادية للمقاولات النسائية، يتبين أن (50 ٪) من هذه المقاولات مصنفة في

القطاع الصناعي، و (46.8 ٪) في قطاع الخدمات و (2.8 ٪) في قطاع الزراعة والصيد البحري، مع ملاحظة هيمنة قطاع النسيج بنسبة (62 ٪)، مقابل (8.8٪) للصناعة الميكانيكية والكهربائية، و(7.7 ٪) لصناعة البناء والأشغال العمومية، و(5.8٪) لصناعة المواد الكيماوية والأدوية و (4٪) لصناعة المواد الغذائية والزراعية، و(11 ٪) لقطاعات أخرى، صعب تصنيفها، كالمونطاج، وتحويل الورق... إلخ.

أما في مجال الخدمات، فنشاط وعمل النساء المقاولات، متمركز أساسا في الاستيراد والتصدير، وتموين الصناعة، و (15 ٪) في الشحن والنقل والسياحة الفندقية، و(15 ٪) في الاستشارة والتواصل والتنظيم والاعلاميات، و(9 ٪) في التأمين والأبناك، و(22 ٪) في مقاولات خدمات يصعب تحديد مجال تدخلها، ومهمتها الأساسية. بينما في ميدان الفلاحة والصيد البحري، تتوزع النسبة بين (53 ٪) للصيد البحري و (27 ٪) لتربية المواشي، و(20 ٪) للزراعة.

وقد لجأنا، بالنسبة للتوزيع حسب عدد العمال المشتغلين في هذه المقاولات، إلى تصنيف المؤسسات حسب عدد العمال بها، فتوصلنا إلى أن أغلبية مقاولات النساء أي (38 ٪)، تشغل أقل من 10 عمال، و(29 ٪) تشغل ما بين 10 عمال و 50 عاملا، و(8 ٪) تشغل أكثر من 200 عامل.

أما بخصوص تاريخ تأسيس أو إحداث هذه المقاولات، فتبين المعطيات، أنها حديثة العهد، حيث تأسست (68.8 ٪) منها ما بين سنة 1981 وسنة 1991، و(12 ٪) فقط يعود تأسيسها إلى ما قبل 1970، مع ملاحظة أن هذه المقاولات الأخيرة، هي في الغالب مقاولات موروثة، عن أزواج أو آباء أو إخوان توفوا. وفي مسار التأسيس يظهر تطور خلق المقاولات النسائية، واضحا منذ بداية الثمانينات (19 ٪) ما بين سنوات 1981 ـ 1985، و(49 ٪) ما بين سنوات : 1986 ـ 1991. وتدل الإحصائيات أن عدد المقاولات التي تؤسسها نساء، يتزايد كل أربع أو خمس سنوات، ولو أن هذا التزايد مازال بسيطا جدا مقارنة مع المقاولات التي يؤسسها جنس الرجال. وفيما يخص مساهمة بعض النساء في أكثر من مقاولة واحدة توصلنا إلى أن 42 امرأة من العينة التي تناولها البحث تملك مقاولتين، و8 نساء تملك كل منهن 3 مقاولات، و4 نساء 8 مقاولات، أي أن 9.98 ٪ من النساء المقاولات تملك أكثر من مقاولة واحدة.

اعتمادا على هذه الاحصائيات، خرجنا بخلاصات أولية، من بينها، أن فئة النساء المقاولات، فئة حديثة العهد، وأن نقطة تمركز مقاولات هؤلاء النسوة جغرافيا، هي الدار البيضاء، كما أن القطاع المهيمن على أشغالها هو قطاع النسيج، وهذا يعني أن تركيبة مقاولات النساء، هي نفس تركيبة النسيج الاقتصادي المغربي بشكل عام، يضاف إلى هذا، أن أغلبية مقاولات النساء، هي مقاولات صغيرة أو متوسطة.

2 ـ هوية النساء المقاولات.

بالنسبة للخصائص السوسيو دمغرافية، المتعلقة بسن هؤلاء النسوة المقاولات، لاحظنا أن

(65 ٪) منهن يتراوح سنهن ما بين 30 و 39 سنة، و(20 ٪) ما بين 40 و 49 سنة، و (5٪) فقط، ما بين 20 و 29 سنة. وتبين هذه الاحصائيات أن المرحلة الأكثر ملائمة للنساء لخلق مقاولاتهن، هي المرحلة ما بين 30 و 39 سنة، والتي تعتبر في الدورة المهنية للمرأة، مرحلة استقرار، بمعنى أنها تكون قد أنهت دراستها، وتزوجت، وأنجبت، وبالتالي يصبح بإمكانها منح وقت كاف لمقاولتها، والقدرة على إنجاحها، وأخذ المبادرة لتغيير مجرى الحياة، من وضعية أجيرة إلى وضعية مستثمرة. ومن الاستنتاجات التي توصلنا إليها، أن المرحلة ما بين 40 و 49 سنة، مرحلة لا يتم فيها الاستثمار عادة إلا في مشاريع قائمة بمعنى أن النساء المعنيات التحقن بمقاولات قائمة من قبل، دخلنها كمساهمات، ففي هذه السن تفتقد النساء إلى المبادرة والمغامرة بأموالهن، لتأسيس مقاولات جديدة، أما سبب قلة النساء المقاولات، ما بين سن 20 و 29 سنة، فيعود إلى كون المعنيات، حديثات عهد بإنهاء دراستهن، وبالزواج.

وفيما يخص المستوى الدراسي، للنساء اللواتي، أسسن، ويسيرن مقاولات، تبين من خلال البحث أن (50 ٪) تابعن دراستهن حتى التعليم الثانوي، (8 ٪) بلغن المستوى التقني، خريجات التكوين المهني، و (25 ٪) خريجات الجامعة، و (17 ٪) خريجات المعاهد العليا. ويبين هذا بأن النواة الصلبة، لفئة النساء المقاولات، ليست هي عامل مستوى الدراسة، فهذا العامل ليست له أهمية كبرى بالنسبة للكفاءة، في تسيير المقاولة، أو أخذ زمام المبادرة. أما فيما يخص عامل التجربة المهنية قبل خلق المقاولة، فتوصلنا إلى أن (75 ٪) من النساء اللواتي أسسن مقاولات، كن يتوفرن على تجربة مهنية سابقة، وأن (25 ٪) أسسن مقاولاتهن دون سابق تجربة مهنية. وتعتبر مجموعة من النساء المقاولات، التجربة عاملا أساسيا في نجاح المقاولة، لأنها مرحلة اطلاع على أسرار العمل، ورصيد مهم للدفع به إلى الأمام.

أما الدوافع التي كانت وراء تأسيس هؤلاء النسوة للمقاولات، فدلت استنتاجات البحث أن الكفاءة في ميدان العمل دافع أساسي في تأسيس المقاولة، ويأتي بعده في الترتيب دافع الرغبة لدى بعض النساء ليصبحن سيدات أعمال، بمعنى أن الكفاءة والطموح عاملان أساسيان في تحول بعض النساء إلى مقاولات، يضاف إلى هذا رغبة بعض النساء في تملك السلطة (سلطة اقتصادية ـ سلطة داخل المعمل)، والرغبة في ضمان العيش. وتعتبر النساء المقاولات، أن المقاولة تمكنهم من تفتح شخصيتهن، وتمكنهن من النجاح، ومن تحدي مجموعة من الحواجز.

وبخصوص الفترة الفاصلة بين فكرة مشروع إنشاء المقاولة وتنفيذها عند النساء اللواتي شملهن البحث، تم التوصل إلى أن متوسط الفترة الزمني لدى (50 ٪) من المقاولات هي ستة أشهر، أما فيما يخص تأثير المحيط العائلي على خلق المقاولة، فتم التوصل إلى أن (85 ٪) من عينة البحث كان محيطهن العائلي مشجعا على تنفيذ الفكرة، بل لولا ذلك التشجيع ما كان لمقاولاتهن أن تخرج إلى حيز الوجود، بينما (15 ٪) كان محيطهن العائلي محايدا، لم يشجع ولم يثبط.

وإذا كان لكل عمل صعوباته ومشاكله، فإن من المشاكل التي تواجه النساء بعد تأسيس مقاولاتهن، فعلى رأسها التوفيق بين التوازن العائلي، وتسيير المقاولة، وقد صرحت لنا بعض النساء المقاولات، أنهن اضطررن إلى التخلي عن الحياة الزوجية في سبيل إنجاح مقاولاتهن، خاصة أن بعض الأزواج، رغم دورهم المساعد لزوجاتهم على خلق المقاولة، تحولوا بعد تأسيس تلك المقاولة إلى لعب دور المعرقل، عن طريق عدم السماح لزوجته صاحبة المقاولة بالسفر منفردة، وعدم السماح لها باستقبال الزبائن، ولقائهم، وما شابه ذلك من عراقيل تحد من نشاط المرأة المقاولة. ومن الاهتمامات التي أولاها البحث كذلك حيزاً، مسألة المحيط الإداري، والمحيط البنكي عند خلق والمقاولة، وقد وضحت أغلبية النساء أنه لم تكن هناك عراقيل إدارية كبيرة أمام خلق مقاولاتهن، ولكنهن وضحن في نفس الوقت ضرورة وجود رجل إلى جانبهن أثناء تنفيذ الإجراءات، باعتبار الرجال أصحاب تجربة ومعرفة سابقة بدواليب الإدارة، وبالتالي تساهم مرافقتهم في تسهيل المأمورية. أما الأبناك فتبين من البحث أن هذه المؤسسات تقدم مساعدات مهمة للسناء، من منطلق إيمان المشرفين عليها بأن المرأة لا تقدم مشروعها إلا إذا كان مضمونا بشكل مطلق (100 ٪)، وأن نسبة المخاطرة قليلة جدا لديهن، كما أن مشاريعهن في معظمها مشاريع صغيرة لا تتطلب تمويلا كبيرا، إضافة إلى أن غالبيتهن لا تطلب في القروض تمويل المشروع كله، ولا حتى جزئه الأكبر، وإنما يكون منطلقهن الأساسي غالبا - أرصدتهن المالية، حيث لا تتجاوز قيمة القروض التي يطالبن بها (40 ٪) أو (45 ٪) من كلفة المشروع.

ومن الأمور التي تميز ذهنية النساء المقاولات، الميل إلى خلق مقاولات مشتركة، بل تفضيل هذا الشكل من المقاولات، فقد لاحظنا من خلال عينة البحث أن (95 ٪) من المقاولات أسسن مقاولاتهن في إطار شراكة، و (5 ٪) فقط هن اللواتي تمتلكن مقاولاتهن بشكل فردي. ويتوزع المساهمون أو المشاركون مع النساء المقاولات في مقاولاتهن بين الأقارب أساسا، حيث توصلنا إلى أن (30 ٪) أسسن مقاولاتهن صحبة أزواجهن، و (21 ٪) من إخوانهن أو أخواتهن، و (10.8) مع أبنائهن، و (15 ٪) مع الأب أو الأم، و(6 ٪) مع المحيط أي مع أبناء الأعمام أو أبناء الأخوال، بينما (15 ٪) فقط هن اللواتي، وجدنا أن شركائهن لا تجمعهم بهن أية قرابة عائلية. وإذا كان هذا النوع من الشراكة العائلية، لا يقتصر في المغرب على مقاولات النساء، بل يسود المقاولة ككل، ولا تزيده المقاولة النسائية إلا تأكيدا، فإن الإضافة التي يمكن الإشارة إليها في هذا الباب هي أن تفضيل النساء التعامل مع محيطهن العائلي أو القريب هو أساسا من باب الحيطة.

3 - طريقة تسيير النساء المقاولات لمقاولاتهن :

تتوزع نقط اهتمام النساء المقاولات، بين اهتمامات متعددة، وهكذا استنتجنا من خلال بحثنا أن (42 ٪) منهن ينصب اهتمامهن على نجاح المقاولة، و (34 ٪) همهن الأساسي هو جودة

المنتوج، و(12 ٪) ينصب اهتمامهن على توسيع أنشطة المقاولة، و (10 ٪) لا يهمهن سوى ربح المال، وتجدر الإشارة إلى أن ضعف رغبة النساء في توسيع أنشطة مقاولاتهن يرجع بالأساس إلى ضعف تمكنهن من الوسائل الحديثة لتسيير المقاولات، خصوصا في الميدان المالي، الذي تعتريه عدة نواقص، في المقاولات النسائية.

وفيما يخص تسيير الموارد البشرية، توصلنا من خلال البحث أن (25 ٪) من النساء المقاولات، يعتبرن الأجراء في مقاولاتهن، مساعدين لهن، ونظرتهن إليهم لا تخلو من تصور للعمل الجماعي، باعتباره عمل فريق داخل المؤسسة، بينما (23 ٪) يؤمن بضرورة الحذر ومراقبة الاجراء، مراقبة صارمة، من أجل إنجاز أعمالهم، و (13 ٪) يعتبرن أجرائهن غير مؤهلين لتحمل المسؤولية، والعمل بالأهداف، و (9 ٪) لهن نظرة مفادها أن الأجراء يفضلون أن يكونوا محكومين، ويتلقون الأوامر باستمرار كي يشتغلوا.

أما بالنسبة لنمط الزعامة لدى النساء المقاولات، فقد توصلت خلاصاتنا إلى أن نمط الزعامة لدى العينة التي شملها البحث، متوسط، حيث يتركز هدف هؤلاء النسوة حول الحصول على التوافق، وليس السلطة من أجل السلطة، وأنهن يطمحن إلى خلق مناخ اجتماعي جيد داخل المقاولات لا تشوبه إضرابات، ولا مشاكل داخلية، وفي سياق الجو العام السائد داخل المقاولات التي شملها البحث، أكدت لنا (40 ٪) من النساء المقاولات أن تعليماتهن يتم تنفيذها دون نقاش، و (48 ٪) أكدن أن تعليماتهن غالبا ما تنفذ و (6 ٪) فقط صرحن أن أجراءهن يقبلون قرارتهن على مضض... ومن هذه المعطيات يظهر أن النساء المقاولات لسن مرفوضات داخل المقاولات كمسيرات...